Tweede Jaarboek ANARCHISME



DE AS 112

de AS

anarchistisch tijdschrift

Drie en twintigste jaargang, nr. 112, najaar 1995.
De AS verschijnt vier maal per jaar en is een uitgave van Stichting De AS, Moerkapelle
ISSN-nummer 0920-3257.
Bestelling: door storting op postgiro 4460315 van De AS te Moerkapelle.
Jaarabonnement: *f*35,-; buiten Benelux *f*40.-
Druk: Macula, Boskoop. *Zetwerk:* Jan Kolijn en Wim de Lobel, Moerkapelle.
Adreswijzigingen: bij voorkeur per briefkaart, of per giro (verbeter het adres op de kaart) graag met vermelding van postcode.
Reklamering: met vermelding van laatste betaaldatum, als aangegeven in uw giroadministratie.
Nieuwe abonnementen: gaan in met het eerste nummer van de jaargang, tenzij anders aangegeven bij bestelling. Zonder opzegging worden abonnementen verlengd.
Redactie-adres: postbus 35061, 3005 DB Rotterdam.
Administratie-adres: postbus 43, 2750 AA Moerkapelle.

REDACTIONEEL

Dienen kritieken op gepubliceerde teksten serieus genomen te worden? Dat hangt uiteraard van de kritiek zelf af. En als een kritiek serieus wordt genomen, moet dat dan nadien consequenties hebben bij te publiceren teksten? Die twee vragen hielden de redactie bezig naar aanleiding van de kritiek van Marcel van der Linden op het *Eerste Jaarboek Anarchisme.* De redactie neemt zijn kritiek in *Kritiek, Jaarboek voor socialistische discussie en analyse* (1995) serieus, maar vergaande consequenties voor dit *Tweede Jaarboek Anarchisme* zal dat niet hebben.
Van der Linden maakt een indeling van de thematiek die betrekking heeft op de teksten in het Eerste Jaarboek. Hij wijst daarbij op de volgende thematische driedeling: (1) de geschiedenis van het anarchisme in zijn eerste fase (1870-1914), (2) de filosofische grondslagen van de anarchistische beweging en (3) het karakter van de nagestreefde anarchistische samenleving.
Deze thematische verdeling opent voor hem de mogelijkheid om op te merken dat de teksten weinig over actuele onderwerpen handelen en vaak abstract aandoen. Die opmerking is terecht. In dat licht vraagt Van der Linden zich af

waar de gedocumenteerde en doorwrochte anarchistische essays over bijvoorbeeld de 'nieuwe wereldorde', de Kabinetten-Lubbers, of de Europese Unie blijven, en waar het debat met andere linkse stromingen blijft? Het antwoord daarop is dat die zullen uitblijven. De reden ervan is te zoeken in het feit dat anarchisten veelal vanuit meta-thema's naar de maatschappelijke werkelijkheid kijken. Op de 'nieuwe wereldorde' bijvoorbeeld zullen zij een soortgelijk kritiek geven als op de 'oude wereldorde'. Want wat is zo *nieuw* aan de nieuwe wereldorde'? Zijn er dan geen staten meer? Is er geen militarisme meer? Vindt er om ethische reden geen genocide meer plaats? Is er afgerekend met fascisme?

Een goed voorbeeld van wat de redactie bedoelt is te geven aan de hand van het themanummer *Sarajevo 1914/1992* (De AS nr. 99, juli/sept. 1992). Met dit themanummer wordt niet zozeer *op* maar meer *naar aanleiding van* een actualiteit gereageerd. Het betreft de actualiteit van een gewelddadig uiteenvallend Joegoslavië. In dat AS-nummer zijn onderwerpen aan de orde als regiovorming, federalisme, natievorming, culturele identiteit en etnocratie. Dit zijn in feite alle 'meta-thema's'. Vanuit die thema's zijn allerhande conflicten te behandelen, bijvoorbeeld de Catalaanse problematiek tijdens de Spaanse burgeroorlog (verleden) maar ook de Palestijnse kwestie (heden). Anarchisten zullen al snel naar het verleden verwijzen omdat zo een of meer meta-thema's èn tegelijk iets van hun 'eigen' geschiedenis in beeld komt.

Vanuit een aantal meta-thema's hielden anarchisten zich al met verschijnselen als staten, genocide, fascisme, enzovoort bezig. Oude of nieuwe wereldorde, het maakt wat dat betreft geen verschil. Hier zou de reactie naar aanleiding van de kritiek van Van de Linden kunnen eindigen, maar dat is wat mager. Daarom nog het volgende.

In de eerste plaats valt op te merken dat anarchisten veelal geen standpunten innemen zoals dat wel in politieke partijen en sommige politieke bewegingen het geval is. Dat zijn overwegend ad hoc standpunten die per definitie een korte termijn denken weerspiegelen., bijvoorbeeld om het kiezersvolk te paaien of te behagen. Bovendien is er niet zoiets als 'het anarchisme' dat van dergelijke korte termijn standpunten een representant kan zijn.

In de tweede plaats wordt het Jaarboek door zijn redacteuren niet als een periodiek gelijk weekbladen als *De Groene* of *Vrij Nederland* gezien. In dat soort periodieken komen actuele onderwerpen aan de orde in een frequentie die zelfs voor De AS onhaalbaar is. Dit wil weer niet zeggen dat er geen enkele reflextie ten aanzien van de actualiteit plaats vindt. In dat verband is hiervoor gewezen op het nummer over de problematiek in *Joegoslavië* (De AS nr. 99). Het spreekt ook uit andere AS-nummers, zoals het België-nummer (104/105), het *Economie*-nummer (106) en het *Politiek*-nummer (107). De twee genoemde punten (afwezigheid van

korte termijn standpunten; behandeling van actualiteit in AS-themanummers) maken dat het Jaarboek het gezicht houdt dat het gekregen heeft.
Een heel andere kwestie is de vraag hoe anarchisten zich in het dagelijks leven opstellen. Een aantal van hen kiest ervoor niet aan de zijlijn van het politieke gebeuren te blijven staan. Daarom zie je menig anarchist deelnemen aan allerlei activiteiten. De redactie doelt hier op activiteiten in actiegroepen of voor verwante partijen. Vat men dit in een abstracte term samen, dan is te zeggen dat anarchisten een *veelfrontenstrategie* voorstaan. Daaronder is te begrijpen het deelnemen aan veranderingsactiviteiten in vele maatschappelijke subsystemen, zoals werk, school, gezin, buurt, universiteit, vakbond, partij. Bron voor het handelen met betrekking tot die veranderingsactiviteiten blijft (veelal) hetgeen vanuit de 'geschiedenis' van het anarchisme is aangereikt. Dit levert op dat als richtsnoer voor de deelname aan een activiteit wordt genomen: het bevorderen van handelen naar een *mondigheidsmodel* (ieder weet zelf wat het best voor hem/haar is en wil vanuit die optiek worden bejegend) en het afnemen en bestrijden van het handelen naar een *infantiliseringsmodel* (hou jij ze dom, hou ik ze arm). Dit richtsnoer is tegelijk te zien als een meta-thema waaraan allerlei 'verhalen' zijn op te hangen.
De 'verhalen' van anarchisten gaan in veel gevallen over spanningsgebieden tussen de twee genoemde modellen. De ene keer zal dat in abstracte termen zijn, de andere keer in een concrete analyse van een (historisch) verschijnsel. Soms lukt het iemand daar met een tekst middenin te zitten zoals de veelzijdige Amerikaanse anarchist Paul Goodman, dat kon. Hij deed dat magistraal met zijn boek *Growing up absurd* (in het Nederlands: *Grootworden is gekkenwerk*). Die titel zou ook het motto van dit Jaarboek kunnen zijn.*
Thom Holterman

*De bijdragen van Bert Altena, Hans Ramaer en Homme Wedman verschijnen tegelijk in het door het Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis uitgebrachte vriendenboek *"Cher ami! Dear Friend! Querido Amigo!" Voor Rudolf de Jong - anarchist in woord en daad.*

HET THEORETISCH EN PRAKTISCH ANARCHISME VAN VAN DEN ENDEN

Wim Klever

Helaas worden de bronnen van het anarchististisch denken meestal uitsluitend in het buitenland gezocht. Weinigen maar is het bekend, dat een van de meest prominente anarchistische schrijvers van Groot-Nederlandse bodem stamt en zijn opvattingen in de Nederlandse taal (dat wil zeggen de zeventiende eeuwse versie daarvan) clandestien gepubliceerd heeft. Dat geschiedde in 1662 en 1665 door Franciscus van den Enden, een uit Antwerpen afkomstige 'doctor medicus', die sinds 1645 in Amsterdam gevestigd was en daar vanaf 1652 een Latijnse school leidde. Omdat zijn politieke theorie van uitermate groot belang is voor wat als 'anarchistische beweging' doorgaat (zonder dat zij daar evenwel historisch aan ten grondslag ligt), zal ik hier op verzoek van de redactie mijn best doen, om die voor deze lezerskring te introduceren. Het is mij ook een waar genoegen om zulks te doen, aangezien ik mij niet alleen verdiept heb in de geschriften van Van den Enden, die ik enkele jaren geleden door een gelukkige vondst op zijn naam wist te stellen, maar daarbij ook overtuigd ben geraakt van de juistheid van zijn standpunt en derhalve ook de behoefte heb om daar meer bekendheid aan te geven.

De biografie van Van den Enden laat ik hier buiten beschouwing. Wie daar meer van wil weten, verwijs ik naar de inleiding die ik heb toegevoegd aan de uitgave van enkele van zijn belangrijkste teksten.[1] Slechts zij hier vermeld, dat hij (geboren in 1602) in zijn Belgische tijd een Jezuïet was en als zodanig op colleges les gaf, dat hij na zijn aankomst in Amsterdam eerst een galerie dreef annex uitgeverij, dat hij als rector van de door hem gestichte Latijnse school atheïstische denkbeelden verspreidde (onder meer ook via toneelstukken die onder zijn leiding werden opgevoerd), dat hij de leraar van Spinoza was, dat hij in 1670 de wijk nam naar Parijs en aldaar in een samenzwering tegen Lodewijk XIV betrokken was, hetgeen leidde tot zijn arrestatie, berechting, veroordeling tot de strop en executie, dit laatste op 27 november 1674 op de Place de la Bastille. Een nogal bewogen leven dus dat op zichzelf al te denken geeft.
Zijn theoretisch anarchisme zal lange tijd gesmeuld hebben. Het ontvlamt echter bij gelegenheid van zijn bemoeienis met en juridische bijstand aan een aantal eenvoudige lieden, die van plan waren om naar Amerika te emigreren in de verwachting dat men daar in staat zou zijn om beter aan de kost te komen. Er was

al een Nederlandse kolonie in Amerika, Nieuw-Amsterdam namelijk. Daar liepen de zaken echter niet naar wens: er was een slecht bestuur, inlanders (Indianen) werden uitgebuit en mishandeld omwille van economisch gewin, de kolonie zuchtte onder de belasting die moest worden opgebracht voor de moederstad Amsterdam, die daar te weinig bescherming tegenover stelde. Het regende klachten in de beschikbare publikaties daarover. De kolonie aldaar was ten ondergang gedoemd.
Maar hier in Holland was het juk ook voor menigeen, vooral voor de kleine man, ondragelijk, met name vanwege de vele drukkende belastingen en de schaarste aan werkgelegenheid. Geen wonder dat men het elders eens opnieuw en wel beter wou proberen. Een aantal van de kandidaat kolonisten, die eenvoudige ongeletterde lieden waren, verzocht meester Van den Enden, die zij kenden van de vrijdenkende collegianten-bijeenkomsten, om voor hen gunstige voorwaarden te verkrijgen bij de stadsregering. Dat kon de reeds lang politiek gemotiveerde 'taalmeester' natuurlijk niet weigeren. Hij ontwierp voor de toekomstige 'Nieuw-Nederlandse' samenleving in Amerika (die aan de Zuid-Rivier, in het huidige Delaware, zou worden gesticht) een constitutie en trok ermee naar de 'kolonieskamer' van de stad Amsterdam, om onder meer juridische autonomie en belastingvrijdom, te bepleiten, zodat zij op eigen kosten de atlantische oceaan zouden kunnen oversteken. Het een zowel als het andere was te veel gevraagd aan het adres van de regenten, die van alles rijker en machtiger wilden worden. In een eerste reactie op de ambtelijke bezwaren wees Van den Enden de autoriteiten erop, dat de kolonisten streefden naar:

> een reghte eenparige christ-burgerlijke Societeits welstandt..., afgescheiden van alle militaire dwangh- en heers-sucht, dewelke voor hare vrye schouderen als vrygeboren burgers ... eenen ondragelijken last zouw zijn, en dien volgende voor henlieden ook onmogelijk om eeniger maten met voorbedaght accoort in te konnen gaan.

Dat konden de heren zich gezegd houden. De twistpunten konden niet uit de weg worden geruimd. Integendeel, het conflict met de stedelijke overheid nam hand over hand toe naarmate de requesten en antwoorden over en weer gingen. Ook de weigering van de kolonisten om predikanten of andere vrijbuiters dan wel scheurmakers toe te laten kon geen genade vinden in de ogen van de gereformeerde bestuurderen. Ik bespaar de lezer verdere details van de onderhandelingen die op niets uitliepen. Hij zal meer geïnteresseerd zijn in de hoofdpunten van de constitutie.

Welnu, de *even gelijkheid* is daarvan grondslag en uitgangspunt. Iedere niet-dienstbare man van minstens vierentwintig jaar die er deel van uitmaakt zal volgens het eerste artikel van de constitutie plechtig moeten beloven, nooit enige gebiedende oppermacht na te streven of te gedogen dat andere leden die nastreven. Onder ede verbindt hij zich om elke onderlinge overheersing naar uiterste vermogen tegen te gaan en zich met alle krachten in te zetten voor alles wat met meerderheid van stemmen voor het gemenebest beslist wordt. Uit deze bepaling is meteen duidelijk dat de 'evengelijkheid' niet gericht is op economische gelijkschakeling in de zin van een volledige nivellering van inkomen of bezit,[2] maar juist op een politieke gelijkheid, waarin niemand hoe dan ook meerwaardig is ten opzichte van medeburgers of aanspraak kan maken op gezag over hen dat hem niet door diezelfde medeburgers voor een bepaalde periode is toegekend en ten allen tijde weer kan worden teruggenomen. Onderlinge overheersing van leden ener politieke gemeenschap is, hoe dan ook verantwoord vanuit vermeende aanleg of goddelijke bestemming, een pest voor de politieke gemeenschap. Gezien de onverzadigbaarheid van ieders begeerten, een punt waar Van den Enden zeer de nadruk op legt, zal elkeen die zich de meerdere waant van anderen en daartoe door een ongecontroleerde en bestendige overheidsfunctie de gelegenheid krijgt, zijn medeburgers onherroepelijk het kind van de rekening doen worden. Daarom is 'even-gelijkheid' in de zin van an-archisme, het systeem waarin niemand van nature of krachtens instelling over anderen heerst, de onaantastbare grondslag van een gezonde maatschappij.
Als de onderhandelingen met de stadsregering mislukt zijn, komt Van den Enden in *Kort Verhael van Nieuw-Nederlant* (1662) voor den dag met een uitvoerig verslag van de gebeurtenissen en een rationele verantwoording van zijn voorstellen. De toon is heftig en verbitterd. Het is hem meer dan ooit duidelijk geworden, dat voorstellen voor een gezonde samenleving ook geen genade kùnnen vinden bij een regenteske bovenlaag van een maatschappij, die sinds jaar en dag de macht in handen heeft en alles tot eigen voordeel weet te schikken. Zijn inzet om als politiek architect bij te dragen tot een stukje 'nieuw Nederland' in den vreemde ontwikkelt zich nu tot een scherpe aanklacht van het door en door verziekte vaderland. Hier vertrouwt men maar op de goede intenties van de regenten, doch zonder enige grond:

> Waer een achteloos en laf vertrouwen op eeniger voorneme menschen trouw of deught onder geheele volkeren, of merendeels slechten onervaren Menschen meest heeft plaets gehadt, daer heeft ook door het betrachten harer schalke eer-, gelt- en heerssucht overdadige tyranny allermeest gegrasseert en stant gegrepen...

'Overdadige tyranny', dat is de barre werkelijkheid van Amsterdam en Holland in die jaren. Het volk wordt door gehuurde garnizoenssoldaten onder de duim gehouden; het wordt onderdrukt, uitgebuit en bedrogen. Van den Enden dringt aan op de "noodige reformatie" ter bestrijding van corruptie en politieke ongelijkheid. De felle toespraak die hij tenslotte 'moeder Nieuw-Nederlant' tot 'moeder Oud-Nederlant' (dat wil zeggen de regenten die alle macht in handen hebben) laat uitspreken komt tot een ontroerend hoogtepunt met deze woorden, die in een anarchistisch manifest niet zouden misstaan:

> Waer staet het dan uwent, of ook Godt Natuurs wegen op uwe kinderens Rugh of Voorhooft meer geschreveen 'vry van dienst en arbeidt' als op uw gemeene Kinderens Rugh of Voorhooft, ofte datze absoluut als onwedersprekelijke Goden over de zelve zullen heerschen, en hier door alle Wegh of Spoor, om tot beteren stant te geraken, voor uwe gemeene Kinderen (om die doch inder eeuwigheit Eezels of Slaven te doen zijn en blijven) gelijk als te sluyten en op te stoppen?

De natuur, wier produkten wij zijn, heeft niet zodanige verschillen aangebracht in ons organisme, dat sommige geslachten gekwalificeerd zijn om onvoorwaardelijk en voor altijd te heersen en andere om de rol van ezel of slaaf te spelen en alleen dienstbaar te zijn. Historische omstandigheden kunnen een dergelijke onderlinge overheersing teweeg hebben gebracht, zoals toentertijd in de Lage Landen. Dat is iets waar Van den Enden zich niet bij neerlegt. In het besef, dat hij met zijn medeburgers 'gehouwen of geslagen' is, dat wil zeggen in het besef dat zijn eigen welzijn onverbrekelijk verbonden is met dat van de staat als geheel, die naar zijn analyse op de weg naar de ondergang is, gaat hij zich van nu af aan met alle kracht inzetten voor een reformatie van het politieke bestel hier te lande en ontpopt hij zich tenslotte zelfs als politiek activist.
In 1665 laat hij op eigen kosten drukken en clandestien (onder de toonbank) verspreiden:

> *Vrye politijke Stellingen en Consideratien van Staat, gedaen na der ware Christenens EVEN GELIJKE VRYHEITS GRONDEN, strekkende tot een rechtschape en ware VERBETERINGH van Staat en Kerk*
> *alles kort en beknopt onder verbeteringh voorgestelt, door een Liefhebber van alle der welbevoeghde Borgeren Even gelyke vryheit, en die, ten gemeene beste, Meest Van Zaken Houdt*
> *'s Volks Welvaert is de hooghste Wet, en, Des zelfs stem, is Gods stem.*

Deze titel is wat lang uitgevallen, maar er staat dan ook meer in dan bij hedendaagse titels het geval is. De laatste twee zinnetjes zijn welbekende gezegden, die het programma aanduiden. 'Meest Van Zaken Houdt' is Van den Endens pseudoniem; deze woorden betekenen: 'realist'. Hij wil daarmee aangeven dat hij in zijn voorstellen en deducties betreffende een betere maatschappij wil bouwen op realistische uitgangspunten, waarin men rekening houdt met de mechanismen die het menselijke gedrag allerwege beheersen. Tenslotte doorklinkt in de hoofdzin van de titel, afgezien van een verwijzing naar de ongewone vrijmoedigheid van het geschrift, een kritiek op de *Consideratien van Staet ofte Politijcke Weegschaal* van Johan en Pieter de la Court[3], waarin zij wel aandringen op een democratie, maar in feite toch halfslachtig blijven steken in aristocratische vooringenomenheid. Het belang van de gewone man wordt aan de laars gelapt.

Gemene-best

Was *Kort Verhael* nog een gelegenheidsgeschrift, *Vrye Politijcke Stellingen* is daarentegen een filosofische deductie van de best mogelijke politieke organisatie uit de wetten van de menselijke natuur als zodanig. Uit de bus komt dan een radicaal samenlevingsprogramma, radicaal omdat het afwijkt van alles wat de historie te zien heeft gegeven onder het opzicht van fundamentele politieke gelijkheid der burgers, radicaal ook omdat het korte metten maakt met vooroordelen omtrent goede bedoelingen en altruïstische gezindheid van welke professionele politici dan ook. Het geschrift ademt niets minder dan vaag idealisme of onwerkelijk utopisme; de argumenten die worden gehanteerd bevestigen ten volle de realistische opzet, uitgedrukt in het pseudoniem van de schrijver. Als gevolg van dit geschrift en de vele 'publieke disputaties' die hij daarover in Amsterdam hield, kreeg de auteur niet alleen een verbod opgelegd tot openbaar optreden[4] maar werd hem ook de grond te heet onder zijn voeten, zodat hij maar liever uitweek naar Parijs, waar de grond al even heet bleek te zijn.
Het is hier niet de plaats om de gehele bewijsgang en alle draden van het indrukwekkende rationele betoog te volgen; ik kan alleen enkele momenten aanstippen, die meer direct betrekking hebben op het thema van dit artikel, dat specifiek Van den Endens anarchisme voor het voetlicht wil brengen, anarchisme dan in de zin van verwerping van alle autoritair bestuur als zijnde ruïneus voor de samenleving.[5]
De argumentatie draait om het kernbegrip 'gemene-best' (dat is: algemeen welzijn), het juiste oordeel daarover en de geëigende instantie daarvoor. Het is puur uit eigen belang, dat wij ons met anderen aaneensluiten tot een gezelschap dat gemeenschappelijke belangen (voorziening in communautaire zaken en

veiligheid) behartigt. Is ons eigen nut of voordeel langs die weg niet verkrijgbaar, dan vervalt daarmee elke motivatie om blijvend deel uit te maken van de betreffende 'vereniging'. Dat betekent anderzijds dat de vereeniging (we hebben het over de staat) voor allen voordelig dient te zijn op straffe van anders uiteen te vallen. Conceptueel is de staat de toestand waarin we met elkaar en door elkaar beter af zijn dan zonder elkaar. De staat is aldus mathematisch "de somme of geheele t'samenbrenghingh van elx byzonder beste" en dient dan ook zo geregeld en georganiseerd te zijn, dat dit het resultaat is.

Die regeling is wezenlijk in de handen van alle belanghebbenden. Waar dit niet het geval is, gaat het algemene belang, dat wil zeggen de baat van alle deelnemers, gegarandeerd naar de knoppen en vertoeft de staat op de weg naar de ontbinding en ondergang. De reden daarvan is dat zeggenschap over algemene zaken door enkelen ten koste van de medezeggenschap van anderen noodzakelijkerwijs ten voordele van die enkelingen zal uitpakken ten koste van het welzijn van de overigen, dit op grond van de onovertreedbare wetmatigheid, dat ieder bijna tot elke prijs zijn eigen belang ongegeneerd zal maximaliseren als hij dat ongestraft kan doen. Hij ontkomt daar niet aan op grond van de onverzadigbaarheid van zijn begeerten. Het 'gemene-best' vereist dus, dat iedereen meebeslist en niemand zijn beslissingsbevoegdheid afstaat of voor jaren delegeert. Hier zou het Poolse spreekwoord van toepassing kunnen worden verklaard: "wie niet meepraat, wordt levend begraven." Door de actieve politieke participatie van alle leden ener politieke gemeenschap ontstaat een zeker evenwicht in de gemeenschappelijke regeling der publieke zaken, die op geen enkele andere wijze dan juist door die algemene samenwerking bereikt kan worden. Politieke participatie en gelijkmatige bevoordeling van alle deelnemers zijn dingen die onlosmakelijk met elkaar verbonden zijn en niet zonder elkaar kunnen bestaan.

In een vrije staat, die door de gezamenlijke burgers geconstitueerd en gehandhaafd wordt, is er absoluut geen plaats voor achtbaarheden van welke aard dan ook: de burgers zijn samen de baas over alles en hoeven zich aan niets ook maar iets gelegen laten liggen. Buiten die zeggenschap van de burgers is er geen enkele autoriteit, zelfs niet van de wetten, want de wetten die zij instellen, kunnen zij elk moment weer herroepen of aanpassen, naargelang het hun op dat ogenblik goeddunkt. Ook elke verhouding van 'heer en slaef' is hier uit den boze en wordt dan ook stelselmatig onmogelijk gemaakt.

> De namen van Heer, en Slaef, als zijnde twee uiterste, vermogen dan in een welgestelde Republijk noch genoemt, veel min ter practijk of uitwerkingh gebracht werden.

Dat sluit onderlinge 'dienstplegingh' in genen dele uit; zulke dienstbaarheid over en weer, naar gelang vaardigheden en krachten, is juist het doel van elke staatsvorming. Maar deze kan en mag de wezenlijke gelijkheid van de burgers geen geweld aandoen. Waar deze gelijkheid en gelijkwaardigheid ontbreekt, 'daer en is onlust noch ongenoegen geen gebrek', en zal het van kwaad tot erger komen.
De politieke schrijvers tot dan toe hebben dit punt helemaal gemist. Sommigen, zoals Hobbes, trachten de 'eenhoofdige dwingelandy' aan te prijzen, anderen zien de 'heersingh van weinige en machtighste eenes volx' als de uitkomst of zijn voorstander van een mengvorm, zoals Machiavelli. Maar zoals water en vuur niet te mengen zijn, zijn ook 'heerschen en regeeren rechtstrijdige zaken'. Geregeerd moet er natuurlijk worden, wil er sprake kunnen zijn van realisering van zaken die tot aller voordeel uitpakken. De voorbereiding en uitvoering van zulke publieke voorzieningen en taken zal vanzelfsprekend aan enkelingen of een klein college worden opgedragen. Het blijft evenwel onder permanente controle van de opdrachtgevers, de burgers, zodat dergelijk regeren niets van doen heeft met heersen.
Het zal duidelijk zijn dat een 'herrschaftsfreie' samenleving (om deze term van de Frankfurter Schule over te nemen) alleen het gevolg kan zijn van een volledige inzet van alle betrokkenen. Waar er slechts een gedeeltelijke inzet is, zal het actieve deel de voordelen naar zich toe trekken en de lastige maatregelen die in het algemeen belang vereist zijn, op den duur nalaten, al was het alleen maar uit gemakzucht omdat het zo moeilijk is en zoveel inspanning vergt om vernieuwingen gestalte te geven. Van den Enden beklemtoont zwaar, dat een 'volx Regeringh' de enige politieke structuur is, waarin men is opgewassen tegen aanvallen van buiten en kwalen (als sclerose) van binnen, omdat zij 'de eenige is, die uit haer Natuur de ghedurighe verbeeteringh toelaet en in sich sluit'. De 'stemmingh en sturingh' van allen tesamen, zorgt ervoor dat de juiste richting gevonden wordt en de juiste activiteiten op het juiste moment ontplooid worden. De rationele legitimatie van de volksdemocratie (die hemelsbreed verschilt van onze representatie-democratie) is aldus, dat alleen langs die weg een gedurige en steeds noodzakelijke hervorming van alle overheidszaken tot stand kan en zal komen, een gedurige herziening die nu eenmaal nodig is omdat alles aan verandering onderhevig is. Waar 'enig uitmuntendt gezach' boven het gezag van het volk als geheel getolereerd of ingevoerd wordt, is het met de staat gedaan.
Het is eerder opgemerkt en mag hier, in navolging van Van den Enden, nogmaals herhaald worden: de reden hiervan is de onontkenbare 'algemeene onbepaelde begeertens Natuur', die in het geval van een heerserskategorie ongestoord zijn gang kan gaan en dan zeker zal uitgroeien tot een dodelijke ziekte voor de staat. De veel gehoorde tegenwerping dat het volk dom is en geen verstand heeft van

staatszaken, krijgt bij Van den Enden alle aandacht en wordt vervolgens als onterecht van de hand gewezen. Met vertrouwen in heersers of zogenaamde deskundigen komt men ten allen tijde bedrogen uit, omdat die deskundigen nu eenmaal net zo zeer aan passies van hebzucht en eerzucht onderworpen zijn als ieder ander. Hij ontkent geenszins dat sommigen een beter inzicht kunnen hebben van wat in het algemeen belang is dan anderen of dan het 'gewone' volk. Dat legitimeert echter nog niet de automatische toekenning van enige reële bevoegdheid aan zulke lieden. Immers: hoe zou men kunnen uitmaken wie wel en wie niet een beter inzicht heeft in het landsbelang? Daar moet men dan toch gezamenlijk, en niet eens voor altijd of lange tijd maar altijd weer opnieuw, over oordelen? Wie denkt het beter te weten dan de grote massa, zal dienen te proberen om door redenering en adviezen het volk van zijn gelijk te overtuigen. Uiteindelijk komt het oordeel over het gemenebest *blijvend* aan het volk toe, 'derhalven ook het hooghste gezach en beleydt vandien'. Overigens onderschatte men niet de wijsheid van de gewone man of van het gehele volk. Ervaring en zeker deelneming aan alle vergaderingen waarin publieke zaken besproken worden, scherpen en ontwikkelen het verstand misschien meer dan hogere opleidingen of het lezen van geleerde boeken. Het volk als geheel bijeen zijnde, inclusief de wijze mannen, kan zijn gezamenlijk welzijn haast niet missen, 'schoon ik moet bekennen, dat het eene volk zo van Naturen weegen, als noch andere toevallen meer, daer toebeeter gedisponeert is als 't andere.'

Lokale democratie

Professionele politici, die het voor anderen uitmaken, zijn daarom volstrekt uit den boze in de politicologie van Van den Enden. Ook een ideologisch als democratie gerationaliseerde 'partitocracía', zoals wij in Italië en bij ons meemaken, kan niet in aanmerking komen. De ongebreidelde en langdurige macht van afgevaardigden schept niet alleen een feitelijk ontoelaatbare machtsongelijkheid tussen de burgers maar is ook een 'carte blanche' voor onstuitbare maatregelen of verderfelijke nietsdoenerij, die regelrecht in strijd met het algemeen belang zijn. De burgers zijn dan niet monddood maar wel machteloos. De onverdragelijke schending van het anarchistische principe wordt quansuis gelegitimeerd met de zogenaamde deskundigheid. Die deskundigheid in algemene zaken, dat weten van wat in aller belang is, kan echter niet het privilege van een beperkte groep zijn.

> Niemant kan ontkennen, dat gelijk het geheel grooter is als zijn deel, dat zo van gelijke eens geheele volx wijsheit en kennisse te zijnen

> besten en zonderlingen welstant, in alle voorvallen, meerder is en verder strekt, als de kennis van een of weinige onder hetzelve volk. En dienvolgende dat'er geen wijsheit, hoe groot, by ymandt in 't byzonder onder eenich volk, veel min by ymandt buiten 't zelve volk, kan werden voorgewendt, waer op sich 't geheele volk, belangende 't gemeene-beste, gherust, en zonder omzien veilighlijk op souw konnen verlaten.
>
> .....
>
> Want het geheele volk te zamen genomen, wil noch kan niet anders willen als suiverlijk 't gemeene-best, nochte kan ook niet nalaten het zelve na zijn beste kennisse en uiterste vermogen te betrachten.

De lezer zal natuurlijk nieuwsgierig zijn, hoe zulk een politieke organisatie er dan in concreto uit moet zien. Helaas kan ik daarover niet uitweiden. Ik vermeld slechts het openbaarheidsprincipe en het koppelingsbeginsel. Alle regeringszaken dienen in openbaarheid te geschieden, alle documenten dienen openbaar te zijn, alle plannen, opdrachten en rekeningen evenzeer. Verder dient de uitvoering van overheidszaken institutioneel zo geregeld te worden, dat niet alleen geen particulier voordeel behaald kan worden ten nadele van de gemeenschap, maar andersom dat de motivatie tot het behalen van groter profijt werkt als een hefboom om de publieke zaak beter te behartigen: profijt naar verdienste dus ook hier.

De soevereiniteit ligt geheel en al aan de basis en wel blijvend. De locale politieke gemeenschap, zeg maar de stad met omringende dorpen, is de oerstaat en moet zulks blijven. Regionale en provinciale zaken (bijvoorbeeld betreffende verkeerswegen en verdediging) worden in secundaire daartoe permanent of ad hoc ingestelde lichamen (als waterschappen en provinciale staten, kabelcommissies) geregeld door vertegenwoordigers van de betrokken steden, dit naar de ratio van de grootte van hun stad, met last en ruggespraak, en uitsluitend in eenstemmigheid. Geen provinciaal of eventueel landelijk lichaam kan bijvoorbeeld werken uitvoeren of belasting heffen, zonder dat de stadsstaat dit fiatteert. In de visie van Van den Enden is deze radicale locale democratie de enige garantie tegen de vervreemding en uiteindelijke onderdrukking van de burger. De levensvatbaarheid van een dergelijke anarchistische democratie wordt tot in detail uitgewerkt en aangetoond.

Van den Enden realiseert zich dat er geen geleidelijke ontwikkeling mogelijk is vanuit de huidige wantoestanden naar de geschetste samenleving van vrije en gelijkwaardige burgers, die niet de economische groei tot hoogste waarde verheffen, maar de samenlevingsvorm die tot ieders voordeel is en het christelijke

ideaal van gerechtigheid en liefde als enige, buiten elk kerkelijk instituut om, gestalte weet te geven. Geleidelijke overgang, dat zou inhouden, dat de huidige machthebbers tot het inzicht kwamen, dat het voor hen beter ware om op te staan uit hun pluche zetels en de voordelen van de machtsuitoefening gewillig uit handen te geven. Dat mag men niet verwachten. Van den Enden heeft zich als geen ander ingezet voor de verlichting en emancipatie van zijn medeburgers, onder meer via scholing en authentiek wetenschappelijk onderwijs. Hij maakt zich evenwel geen illusies omtrent een zodanige verlichting bij de zittende en staande magistratuur, dat zij tot een omkeer zouden komen. Zich met gelijkgezinden vestigen in een onbewoond gebied aan de andere kant van de aarde (de vlucht uit benauwde omstandigheden) is theoretisch een goede oplossing, praktisch echter niet omdat vruchtbare landen die tevens onbewoond zijn, niet meer bestaan. Men zou ze dan moeten gaan veroveren, hetgeen toch ook weer niet een ideale overgangssituatie creëert. Blijft ten derde, als enige mogelijkheid, over een *revolutie* binnen het eigen bestel.
Van den Endens levensweg, die ik in het begin van dit artikel kort aangeduid heb, bewijst dat het hem daarmee ernst was. De politieke bezinning en vooral de teleurstellingen, die hij moest incasseren in zijn relaties met hoogwaardigheidsbekleders,[6] dreven hem meer en meer op de weg van politiek activisme. Verlichtingsactiviteiten zijn waardevol, maar kunnen niet meer dan marginale verbeteringen aanbrengen in het heersende systeem. De voordelen van politieke machtsuitoefening zijn te groot, dan dat de bevoorrechte klasse ooit tot een edelmoedig besluit zou komen om de benadeelde klasse als zijns gelijke te beschouwen en zich vanaf dan in te zetten voor aller welzijn, dat wil zeggen: zoals het hoort, met volwaardige medezeggenschap van allen, geheel op gelijke voet met henzelf. De conclusie ligt dan voor de hand, dat revolutie de enige weg is om tot een systeem van permanente reformatie te komen.
Maar daar is wel courage voor nodig, want revolutie is ten alle tijde, zeker in benauwde tijden, levensgevaarlijk. Zulk een benarde tijd maakte Holland mee in 1670, vlak voor het rampjaar 1672. In Amsterdam kreeg Van den Enden te weinig medestanders en werden zijn activiteiten onmogelijk gemaakt door de angstig effectief werkende magistraat. In Parijs leken er betere perspectieven te zijn en kwam hij tot daden, tot daadwerkelijke participatie in een samenzwering die zou moeten uitlopen op de vestiging van een vrije republiek.
Het heeft niet zo mogen zijn. Zijn daarom zijn ideeën daaromtrent niet levensvatbaar? Het bewijs voor deze bewering in vraagvorm is niet geleverd door de mislukking van de samenzwering De Rohan - Van den Enden. Een theorie kan nooit definitief door een feitelijke ontwikkeling als onwaar of onjuist worden bewezen.

Ik ben de overtuiging toegedaan, dat Van den Endens concept voor een vrije politieke samenleving wel degelijk waarheidswaarde bezit en derhalve van grote praktische betekenis is. Ik heb zulks, zij het ook nog fragmentarisch, proberen aan te tonen in mijn jongste publikatie over Spinoza, onze allergrootste filosoof, die ten zeerste door Van den Enden is beïnvloed en op zijn beurt in zijn politieke geschriften diens gedachten een verdere uitwerking en verantwoording geeft.[7] Maar uiteindelijk is het meest welsprekende woord en de enig overtuigende verantwoording de daad zelf, die het concept vlees en bloed geeft. Anarchisten zijn meer dan anderen hiervan doordrongen en hebben de ingeschapen en onweerstaanbare neiging tot handelen, al is het op kleine schaal. Zou Van den Endens anarchistische politicologie, die recentelijk aan de verborgenheid ontrukt is, meer dan drie eeuwen na zijn dood nog eens aan een begin van uitvoering toekomen? Ik blijf het hopen.

Noten

1.Franciscus van den Enden, *Vrije Politijcke Stellingen. Met een inleiding van Dr. W.N.A. Klever.* Amsterdam: Wereldbibliotheek 1992, p. 11-120.

2.Economische nivellering is ongewenst en zelfs onmogelijk volgens Van den Enden, even onmogelijk "als dat onze vingeren, de zelve blijvende dieze nu zijn, echter even langh souwen konnen zijn of gemaekt werden." Mensen hebben verschillende eigenschappen en hoedanigheden, die resulteren in verschillende capaciteiten en produkten; daardoor ook worden zij uitermate tot nuttige en lonende activiteiten gemotiveerd, zodat het "de grootste dwaasheid in deze wereld" zou zijn om via wettelijke maatregelen naar een totaal gelijke levenswijze en een gelijk inkomen te streven. Via zijn wetten houdt een gemeenschap 'het gemene nut' in het oog, dat alleen via de verscheidenheid bereikt kan worden, een verscheidenheid dan die "de natuirlijcke evengelijke vryheit niet op 't minste besnoeit en krenkt: want daer 't contrarie plaes heeft, daer en is onlust noch ongenoegen geen gebrek."

3.Amsterdam 1661.

4.Dat weten wij uit het dagboek van een Deens anatomist, Olaus Borch, die op doorreis was in Amsterdam.

5.Ik ontleen deze bepaling aan het artikel 'Anarchism' (door George Woodcock) in *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. by P. Edwards (London 1967. Uiteraard wordt anarchisme, in tegenstelling tot de populaire betekenis van het woord, niet opgevat als een stelselmatig nastreven van een ongeregelde boel, doch als stelsel (ja, dat wel), waarin een exclusieve localisering van gezag en heerschappij in een deel van het bevoegde geheel systematisch wordt uitgesloten. Zie voor een uitwerking van dit begrip het artikel 'Anarchismus' in *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Hrsg. von J. Ritter), Band I (Darmstadt: Schwabe 1971), kolom 267-293.

6.Ook de botte afwijzing van zijn voorstellen door raadspensionaris Jan de Witt tijdens de Hollands-Engelse zee-oorlog in 1665.

7.Zie W.N.A. Klever, *Een nieuwe Spinoza in veertig facetten* (Amsterdam: Wereldbibliotheek 1995).

FOUT IN EEN VERKEERDE OORLOG
Het 'Manifest des seize' van 1916

Homme Wedman

Op 14 maart 1916 verscheen in *La Bataille,* het dagblad van het Franse, toen syndicalistische, vakverbond Confédération Générale du Travail (CGT) een verklaring van vijftien Franse en buitenlandse anarchisten. In hun 'Déclaration' verklaarden ze zich tegen het sluiten van vrede met Duitsland door de geallieerden en voor doorvechten tot de bezetting van vreemd grondgebied door Duitsland en zijn bondgenoten zou zijn beëindigd. De vijftien ondertekenaars van wat bekend werd als het 'Manifeste des seize' waren 'Christian Cornelissen, Henri Fuss, Jean Grave, Jacques Guérin, Pierre Kropotkin, A. Laisant, F. le Lève, Charles Malato, Jules Moineau, Ant. Orfila, M. Pierrot, Paul Reclus, Richard, Ichikava, W. Tcherkesoff.'[1]
De verklaring kreeg ruime aandacht in de wereldpers en deed in de anarchistische gelederen over de hele wereld stof opwaaien; ze werd aanleiding voor scherp gevoerde polemieken en verbroken vriendschappen. Het initiatief was genomen door de sinds maart 1898 in Parijs werkzame Nederlandse journalist en econoom Cornelissen. Hij vreesde het toenemende defaitisme onder de Franse arbeiders maar ook onder intellectuelen, zoals die bleek uit de weerklank die Romain-Roland kreeg. Een teken aan de wand in eigen kring was het optreden van een minderheid van de groep rond *Les Temps Nouveaux* geweest onder leiding van Girard, die geprobeerd hadden lokaal en abonneebestand over te nemen en te gebruiken voor agitatie ten bate van onmiddellijke vrede. Die groep zou men de anarchistische Zimmerwaldianen kunnen noemen.[2] Cornelissens artikelen in de *Bataille* - hij was redacteur buitenland sinds de oprichting van het blad in 1911 - hadden in 1916 tot conflicten met pacifistisch ingestelde medereadacteuren en met een groeiend aantal militanten in de CGT geleid.

Direct bij het uitbreken van de oorlog al had hij zich, tegen een vluchtelingenstroom in, van zijn vakantieverblijf op Oléron aan de Franse westkust naar Nederland gespoed via St. Malo en Engeland. Hij wilde in Nederland steun voor de geallieerde zaak verwerven. Hij had in libertaire en syndicalistische kringen groot aanzien, maar stuitte nu op ongeloof en onbegrip in eigen kring.[3] Hij raakte door zijn manoeuvre in een isolement ten opzichte van de antimilitaristisch blijvende beweging in Nederland. In Frankrijk teruggekeerd bleef hij zich in de *Bataille* inzetten voor de strijd tegen het Duitse gevaar. In 1915 wijdde hij zelfs een aparte brochure aan de economische kant van de oorlog. *Les Dessous Économiques*

de la Guerre was van een lange lovende inleiding voorzien door prof. Charles Andler, een van de leidende intellectuelen van de Franse socialistische partij.[4]
In het begin van 1916 schreef Cornelissen naar zijn in Londen wonende zwager Warlaam Tcherkesoff en zijn vriend Peter Kropotkin dat, als het zo doorging, de anarchisten allen Tolstojanen werden, die de arbeidersmassa zouden meesleuren in hun apathie, zodat de gevreesde autoritaire Pruisen Europa onder de voet zouden lopen. Op verzoek van de Londense geestverwanten, tot wie ook Jean Grave - voor de oorlog redacteur van het leidende anarchistische blad *Les Temps Nouveaux* - behoorde, stelde Cornelissen een manifest op, dat echter door Tcherkesoff en Kropotkin door een eigen versie werd vervangen. Waarschijnlijk was de tekst van Cornelissen te langademig. Wel bewerkstelligde hij publikatie in de *Bataille*.[5]
Een maand later werd de tekst opgenomen in het libertaire blad *Libre Fédération*, uitgegeven door Jean Wintsch in Genève. In mei 1916 verscheen de tekst in het eerste nummer van het *Bulletin "Temps Nouveaux"*. Het was een uitgave van enkele leden van de vooroorlogse groep, met Cornelissen, Paul Reclus en diens zoon Jaques als drijvende krachten. Cornelissens wederhelft, Lilly Rupertus, zorgde voor de produktie van het blad, zoals ze dat van 1907-1913 ook gedaan had bij de vervaardiging van het *Bulletin International du Mouvement Syndicaliste*.[6]
Het *Bulletin "Les Temps Nouveaux"* verscheen onregelmatig, totaal werden tot juli 1919 zestien nummers uitgebracht.[7] De met het *Manifeste des seize* ingezette lijn werd met veel kracht in het blad voortgezet, en de 'seize' en hun volgelingen verweerden zich heftig tegen aantijgingen van mensen als Sebastien Faure en Enrrico Malatesta. De laatste noemde Kropotkin en de zijnen zelfs 'anarchistes de gouvernement.' Erger beschuldiging is voor een anarchist nauwelijks denkbaar.

De opschudding die het manifest verwekte, zat hem niet in het onverwachte van de stellingname van de vijftien leidende anarchisten. Kropotkin en Tcherkesoff hadden zich voor de oorlog al reeds bezorgd getoond over de Duitse dreiging voor de Europese beschaving en hun proza was af en toe bepaald germanofoob geweest. Germanofobie speelde zeker ook een rol bij Christaan Cornelissen, die zijn weerzin tegen Duitsers had opgedaan op de internationale congressen van de Tweede Internationale te Brussel, Zürich en Londen. Op een reis met een CGT-delegatie naar Berlijn in 1911 waren zijn anti-Duitse gevoelens alleen maar versterkt. Voor alle ondertekenaars gold dat ze de Duitse socialisten eigenlijk evenzeer verantwoordelijk stelden voor het niet-verhinderen van de wereldbrand als ze de de Duitse elite het doen uitbreken ervan aanrekenden. Herinneringen aan 1870-1871, de Duitse steun aan de onderdrukkers van de Commune van Parijs, bevorderden evenmin zachte gevoelens jegens de Duitsers.

Bij vele socialisten en anarchisten in Frankrijk, maar ook daarbuiten, was sinds de verwarring van de eerste oorlogsdagen in augustus 1914 en het vastlopen van de oorlog in een eindeloze uitputtingsslag in loopgraven, de wil tot vrede echter gegroeid. In ieder geval nam de twijfel aan de zin van het voortzetten van de oorlog toe. Waarom niet bij de vijftien ondertekenaars?

> De Duitse agressie vormde een - in daden omgezette - bedreiging niet alleen voor onze hoop op bevrijding maar maar voor de gehele menselijke evolutie. Daarom hebben wij anarchisten, wij, antimilitaristen, wij, vijanden van de oorlog, wij, hartstochtelijke vrienden van vrede en broederschap tussen de volken, ons aan de zijde van het verzet geschaard en gemeend ons lot niet los te mogen maken van het lot van de rest van de bevolking. Onnodig te zeggen dat wij liever hadden gezien dat de bevolking de verdediging zelf ter hand had genomen. Toen dat niet mogelijk bleek, zat er niets anders op dan zich in het onvermijdelijke te schikken.[8]

En in het tweede Bulletin *"Les Temps Nouveaux"* schreef Paul Reclus in een artikel 'Absolut et relatif': 'Het huidige conflict is een fase in de eeuwige strijd tussen Autoriteit en Geweten, ik verwerp de opvatting een ongeïnteresseerde toeschouwer te blijven.' De hatelijke verwijzing naar Romain-Rolland is overduidelijk, maar interessanter is het zien van de wereldoorlog als een strijd tussen Autoriteit en Geweten, zoals dat ook in het Manifest zelf de onderliggende gedachte was bij de constatering dat een Duitse overwinning de 'gehele menselijke evolutie' achteruit zou helpen.[9] In het vierde *Bulletin* treffen we de notie aan van Frankrijk als natuurlijk vaderland van de revolutie, dat tegen aanvallen verdedigd moet worden:

> Gezien alle misdaden die Duitsland heeft begaan om Frankrijk als thuishaven van het socialisme, van het revolutionaire syndicalisme en van de anarchie te vernietigen, hebben alle socialisten, revolutionaire syndicalisme en anarchisten zonder meer de plicht op alle mogelijke manieren te helpen het officiële Duitsland van de slavendrijvers te vernietigen en de rechten veilig te stellen die de volken door heroïsche strijd en revolutie hebben verworven.[10]

In het zesde *Bulletin,* van februari 1917, schreef een Russische anarchist die in Frankrijk dienst had genomen, 'Contre l'Indifférence, lettre d'un volontaire russe.' Hij bepleitte de verdediging van de democratie tegen de 'feodaliteit', de verdedi-

ging van hetgeen de menselijke beschaving had bereikt, uit naam van een betere toekomst. Hij benoemt ook de kern van de argumentatie van de pro-geallieerde anarchisten. Op een mogelijke tegenwerping dat je aan het kwaad meewerkt, geeft hij als antwoord dat een Duitse overwinning een groter kwaad is. De vernietiging van de democratie maakt het bereiken van De Anarchie onmogelijk. Volgens A. Lis, de 'volontaire russe', was het antimilitarisme geen waarde op zich, het was onderdeel van de totale strijd voor de vrijheid. Het particuliere, het antimilitarisme, moest wijken voor het algemene, de strijd tegen de onderdrukking. De strijd tegen Duitsland was onderdeel van de klassenstrijd. Daarbij was het niet zo dat men zich met de bourgeoisie in Frankrijk moet verzoenen, men moest de belangen van de arbeiders strijdbaar behartigen. Na de oorlog zou dan een nieuwe bloei van het Socialisme in de democratische landen mogelijk zijn.[11] Eenzelfde geest ademt de verklaring van Peter Kropotkin bij zijn vertrek naar Rusland, waar inmiddels de tsaar gevallen was. In zijn *Open brief aan de arbeiders in het Westen* van juni 1917, gepubliceerd in het zevende *Bulletin*, roept hij dat het de taak van de ware internationalist is de onder de voet gelopen volken te bevrijden, om na de oorlog verder te werken aan de sociale revolutie.[12]

Het is vooral het achste dubbeldikke, groter en fraaier uitgevoerde nummer van het Bulletin, van september 1917, waarin men de opvattingen van de pro-geallieerde libertairen kan terugvinden - met inbegrip van hun blik op de naaste toekomst - nu Duitsland leek te vallen. Behalve de meesten van de 'seize' deden nu ook mensen als de leider van de CGT, Léon Jouhaux, mee aan de 'Enquête over de voorwaarden voor een duurzame vrede'. Het opvallende is het opkomen van wat later wel reformistisch anarchisme is genoemd, het bepleiten van zo veel mogelijk federalisme, zo veel mogelijk zelfbestuur, zo veel mogelijk zeggenschap voor arbeiders en het op termijn uitbreiden van de macht van het individu. Maar in alle bijdragen is men ook druk doende zich te rechtvaardigen voor het pro-geallieerde standpunt. De aanhef is al:

> Wij hebben de Duitse agressie vanaf de eerste dag veroordeeld en blijven ervan overtuigd dat de overwinning van de Centralen (Duitsland en Oosterijk-Hongarije) de onherstelbare ondergang van ons ideaal van menselijke bevrijding zou betekenen. Vandaar dat ons libertaire geweten van ganse harte uitziet naar de vernietiging van het Duitse militarisme.[13]

Charles Malato bracht nog eens scherp de problematiek van het grote en het kleine kwaad onder woorden:

> Als zij niet als blinden aan de kant wilden blijven staan bij de schokkende veranderingen die plaats grepen, hadden de libertairen geen andere keus dan het kleinere kwaad te verdedigen tegen het grotere in de hoop dat uit deze kladderadatsch, zo niet het rijk van hun dromen, dan toch de kiem van een nieuw en beter leven zou voortkomen.[14]

Pas ruim een jaar later zou de wapenstilstand volgen, en nog vijftien jaar lang werd er in de anarchistische bladen gepolemiseerd over de deelname aan de oorlog, vaak in heftige termen. Ook in de geschiedschrijving van het anarchisme is het 'Manifeste des seize', en de verdere opstelling van de ondertekenaars een heikel punt.

Was hun opstelling nu echt uniek in de ontwikkeling van het anarchisme? We kunnen verwijzen naar de opstelling van de meerderheid van de Franse anarchisten tijdens de Dreyfus-affaire. Na aanvankelijke aarzelingen om een rijk bourgeoiszoontje van een misschien onterechte veroordeling af te helpen, zette een groot aantal anarchistische voorlieden zich met hart en ziel voor de rehabilitatie van Dreyfus in, met Bernard Lazare voorop. Daarbij speelden argumenten als deelname aan een algemene strijd voor gerechtigheid tegen feodale achterlijkheid een rol. Maar ook was steun aan de onvolmaakte, min of meer democratische rechtsorde volgens vele anarchisten te prefereren boven afzijdigheid, die de reactie in de kaart zou spelen. In de toenmalige debatten speelde de notie van het nastreven van het kleinste kwaad al een zekere rol.[15]

De meest in het oog springende parallel met de worsteling van de ondertekenaars van het 'Manifeste des Seize' is natuurlijk die van de ellendige keuze waar de Spaanse anarchisten bij het uitbreken van de Spaanse Burgeroorlog voor stonden. Was pacteren met de Republiek geboden om een overwinning van rechts te voorkomen? In die debatten van 1936/1937 en in de verwerking ervan in de memoires en de geschiedschrijving zien we de argumenten en de bitterheid uit de jaren van de wereldoorlog weer terugkomen. Misschien is enige mildheid jegens de 'gouvernementele anarchisten' van 14 maart 1916 op zijn plaats bij hedendaagse historici en anarchisten, die, als ze willen, elke dag kunnen worstelen met vragen omtrent het kleinste kwaad.

Noten

1.*La Bataille,* 14 maart 1916. De verwarring over het aantal ondertekenaars was ontstaan doordat een plaatsnaam achter een ondertekenaar voor een eigennaam gehouden werd.

2.Jean Grave, *Quarante ans de propaganda anarchiste,* Paris 1973, 493-499.

3.Collectie Cornelissen/Chichery (IISG) I G 1 a 21/23. Christiaan Cornelissen, *Strijd, lief en leed in de Oude socialistische beweging en de Vakorganisatie. Persoonlijke herinneringen door Christiaan*

Cornelissen, 335-340. (Verwezen wordt naar mijn op het IISG aanwezige gedrukte transcriptie van 1991. HJW)
4.Christiaan Cornélissen, *Les Dessous Économiques de la guerre. Les Appétits Allemands et les Devoirs de l'Europe occidentale, par Christiaan Cornélissen, économiste hollandais. Avec préface de Charles Andler. professeur à la Sorbonne*, Parijs/Nancy, s.d. [1915].
5.Cornelissen, *Strijd*, 341-343.
6.Het aandeel van Lilly Rupertus is vast te stellen aan de hand van Collectie Cornelissen/ Chichery I G 1 a 24, en I G 2 a 18.
7.Jean Maitron, *Le mouvement anarchiste en France*, Parijs, 1975, dl. II, 234. Het IISG bezit de meest complete reeks. van de *Bulletins*.
8.'Déclaration', *Bataille*, 14 maart 1916.
9.Paul Reclus, 'Absolut et rélatif', *Bulletin "Les Temps Nouveaux"* no. 2 [juni 1916].
10.*Bulletin*, no. 4 [winter 1916-1917]. Het citaat komt uit de niet gesigneerde redactionele inleiding en is waarschijnlijk van Cornelissen.
11.A. Lis., 'Contre l'Indifference,,lettre d'un volontaire russe, *Bulletin*, no. 6 [februari 1917].
12.Pierre Kropotkine, 'Lettre ouverte aux travailleurs occidentaux', *Bulletin* no, 7 [juni 1917].
13.*Bulletin* no 8 [september 1918], redactionele inleiding op de enquête.
14.*Bulletin*, no. 8 [september 1917], 31.
15.Maitron, *le Mouvement anarchiste*, I, 331-342.

OP ZOEK NAAR HET LIBERTAIRE IN DE NEDERLANDSE LITERATUUR

André de Raaij

Laat het stikken in zijn centen,
in zijn kaas en in zijn krenten,
in zijn helden, als daar zijn:
Tromp, De Ruyter en Piet Hein.

Elsschot, *Van der Lubbe*
("het" in de eerste geciteerde regel is: Holland)

Foar Waling Dijkstra

Blake, Whitman, Montaigne, Ibsen, Tolstoj - er zijn heel wat grote namen uit de wereldliteratuur die op de een of andere manier met anarchisme geassocieerd worden. Zij zijn niet verbonden met een (laat staan met: de) beweging, maar de vrijheidlievende geest wordt er in herkend. Bij onze meest verwante buurtaal is er misschien niet een heel grote naam te bedenken, maar Traven, Mühsam en Jünger zijn toch bekende namen die tellen. Het Nederlandse taalgebied laat het op dit punt naar het schijnt afweten.[1] Hoe is dit te verklaren? Met deze vraag begeef ik mij op een terrein waarop alleen maar meer vragen opdoemen - hopelijk niet zoveel dat ik er niet aan toekom de uitdrukking "naar het schijnt" toe te lichten.

Er zijn weinig Nederlandse schrijvers die zich uitdrukkelijk met het anarchisme geëngageerd hebben (dit geldt dunkt mij voor het gehele taalgebied), en het wordt al helemaal moeilijk hen met "literatuur" te identificeren. Henk Eikeboom heeft gedichten geschreven - wat er van hem geciteerd wordt in zijn biografie heeft mij niet nieuwsgierig gemaakt naar zijn Verzameld Werk. Felix Ortt heeft enkele tendensromans geschreven (*Naar het groote licht, Heidekind, Felicia*) - ze hebben herdrukken gehaald maar komen daar nu zeker niet meer voor in aanmerking. Uit de negentiende eeuw kan Sicco Roorda van Eysinga genoemd worden - het zou iets geweest kunnen zijn als Multatuli er niet geweest was (en die mogen we nu eenmaal geen anarchist noemen). In ieder geval vormen *Vloekzang - de laatste dag der Hollanders op Java* en *Uit het leven van Koning Gorilla* een te mager oeuvre om de man meer dan een curieuze voetnoot in de literatuurgeschiedenis te geven. Er zijn enkele schrijfsters die een bepaalde periode verbon-

den zijn geweest met het religieus anarchisme. De grootste naam in dit verband is Henriëtte Roland Holst, en met uw welnemen: haar poëzie - en daarmee zou ze haar plaats in de "literatuur" moeten bevechten - heeft de tand des tijds niet doorstaan (de uitzondering telt zwaar: haar vertaling van de *Internationale).* Marie Jungius heeft één bundel *Verzen* op haar naam, niet slecht, maar vergeten - en dan nog, de geschiedschrijvers van de Nederlandse arbeidersbeweging zullen haar zeker niet bij het anarchisme indelen (waarom niet, dat is dan weer een vraag die hier niet aan de orde kan zijn). Christine Doorman, Nellie van Kol en Titia van der Tuuk worden om allerlei redenen òf niet met "de literatuur" òf niet met "het anarchisme" vereenzelvigd, en ik laat de vraag in hoeverre dit gewettigd is maar rusten.

Als we Tante Jet mogen noemen in dit verband, dan dient zeker ook Alexander Cohen niet onvermeld te blijven. Zijn bekendste werk is *Van anarchist tot monarchist,* waarmee zijn persoonlijke geschiedenis is samengevat. De bundel artikelen van zijn hand die door uitgeverij De Engelbewaarder is uitgebracht onder de titel *Uiterst rechts* wekt de indruk dat het met die rechtsheid wel meevalt. Erich Wichman(n), die ook als anarchist is begonnen, is de smaad van een te late dood als fascist bespaard; toch zullen weinigen blij zijn met het feit dat ook zijn naam hier niet onvermeld mag blijven. De Werdegang van nonconformist/bohémien naar rechtse kankerpit is toch al een constante op de zijlijn van de Nederlandse literatuurgeschiedenis: denk aan Jacques Gans, wiens *Liefde en goudvissen* er beslist mag wezen.

In recentere tijden wekken de namen van Van der Heijden en Ozon associaties met de kraakbeweging, en deze is enige tijd (te lang, te innig) sterk omhelsd geweest door anarchistische media in Nederland. Het staat echter vast dat deze auteurs zich zeker niet zomaar met het anarchisme willen vereenzelvigen, wat schrijver dezes blijmoedig opneemt. Een dergelijke vrijblijvendheid mogen wij niet van Roel van Duijn verwachten. De bekendste naoorlogse anarchist van Nederland heeft zich met *Het leeuwekind* zeker nog niet als romanschrijver, anarchistisch of anderszins, bewezen - maar er mag van hem meer verwacht worden, dunkt mij.

Blijft de bekendste naam over van een schrijver die zeker tijdens een periode in zijn leven verbonden is geweest met het (christen-)anarchisme: Cor Bruijn. Het zou een interessante vraag zijn in hoeverre deze gezindheid in zijn oeuvre tot uitdrukking komt. Als iemand dit ooit zou gaan onderzoeken stuit hij of zij onmiddellijk op de barse terechtwijzing dat de vraag irrelevant is: Cor Bruijn behoort niet tot "de literatuur". De man kan al niet serieus genomen worden louter doordat hij voor een groot publiek geschreven heeft, en nog steeds geliefd is. In een land met zo'n langdurige dominantie van de bourgeoisie is het voor een

veelgelezen schrijver (of schrijfster: de meestgelezen auteurs van Nederland zijn vrouwen) zeer moeilijk tot de Letteren gerekend te worden. Afgezien van moedeloos stemmende hedendaagse academische vereisten van Lagen die in Het Werk te onderscheiden moeten zijn - een begrijpelijk verteld verhaal staat onder nog grotere verdenking dan vroeger. Om met Wolfgang Pohrt te spreken: literatuur verdient die naam door onleesbaar en vervelend te zijn. Waarschijnlijk is dit in Duitsland nog net iets erger dan in Nederland, vandaar wellicht dat "zelfs" Nederlandse boeken daar thans met open armen worden ontvangen.
Het religieus-anarchisme mag dan ten minste enige werfkracht gehad hebben onder schrijvers, het godde- en haveloze anarchisme van omstreeks de eeuwwisseling kan alleen afstotend gewerkt hebben. Neem de moeite om de eerste jaargangen van *De Vrije Socialist* door te nemen, en wees verbijsterd over de bittere, gelijkhebberige ruzietoon die er voortdurend wordt aangeslagen. De grofheid en de persoonlijke verdachtmakingen nemen de plaats in van het politieke debat in het blad van Ferdinand Domela Nieuwenhuis. Het kan niet anders dan dat dit op de meeste beschaafde mensen afstotend heeft gewerkt; en aangezien we er gerust van kunnen uitgaan dat schrijvers meer dan gemiddeld gevoelig of fijnbesnaard zijn hoeven we er niet verbaasd over te zijn dat het anarchisme zoals zich dit presenteerde in zijn niet-religieuze vorm geen aantrekkingskracht heeft uitgeoefend op schrijvers. Een veelzeggend voorbeeld lijkt mij Van Schendel: blijkens zijn *Jeugdherinneringen* volgeling van Domela en trouw colporteur met *Recht voor Allen*. Men hoeft hem na de grote scheiding der geesten in niemands rangen meer te verwachten: de sociaal-democraten gedroegen zich niet minder grof en waren daarnaast staatsaanbidders. Zij bleken alleen wel de naaste toekomst te hebben, dus dat er later wel schrijvers in hun gevolg opduiken is ook weer niet zo verbazend.

Maar zoals gezegd, verbondenheid met een beweging is geen noodzakelijk vereiste om als schrijver met een libertaire geest herkend te worden. Misschien helpt de blik van buitenaf wel. Het Toryvolk dat het eerste vers van Blake's *Milton ("Jerusalem")* aanheft alsof het 't tweede volkslied van Engeland is, staat niet bij de tekst stil, en ziet er al helemaal geen religieus-anarchistisch lied in (individuele uitvoerenden beseffen meestal wel dat het niet een getoonzet nationalistisch gedicht is). Maar ook niet-Engelsen kennen Blake. Kennen niet-Nederlandstaligen Nederlandse klassieken? Kennen Nederlandstaligen zelf trouwens klassieken? Een dichter die vertegenwoordigers van de staatsmacht als satanisch aanduidt - noemen we hem Blake, dan zijn wij Hollanders meteen thuis; noemen we in dit geval Vondel, dan werpen wij een ongelovige blik: "Dat bestaat niet". Toch wel. Waarmee ik niet meteen de speurtocht naar anarchisme in de Neder-

landse literatuur tot begonnen en beloond met deze vette buit verklaar, er zij slechts geïllustreerd dat de vertrouwdheid met de eigen Letteren - die aan de afstandelijke beschouwing voorafgaat - ontbreekt in het Nederlandse taalgebied, en dus het vermogen méér te "zien" in schrijvers.
De enige dichter die echt een volksdichter was, Cats, is tenslotte kleingekregen door het schooldictaat van de Goede Smaak en wordt nu dus ook niet meer gelezen (een kameraad heeft mij jaren geleden een essay toegezegd over libertaire elementen bij uitgerekend Cats, maar het is nog steeds niet gekomen, en ik verklaar mij onbevoegd). Vanuit een taalgebied dat zo slordig met zijn literaire erfenis omspringt moet men zich niet verbazen als een Franse contemporaine vertaling van *De kleine Johannes* op de omslag niets beters kon vertonen dan - een kaart van Nederland als deel van Europa!
Iemand die veel geschreven heeft in de geest van Thoreau; die sympathiseerde met de linkerzijde in het algemeen, maar bang was voor de sociaal-democratie die hij er van verdacht de samenleving als kazerne te willen inrichten; die een (andere) schrijver bekendmaakte met het werk van Thoreau, en deze hierover zo enthousiast maakte dat hij zelf zijn eigen Walden begon - als u een dergelijke beschrijving leest over een nog ongenoemde schrijver uit een nog ongenoemd Europees taalgebied, dan zult u wellicht denken: waarschijnlijk een libertaire geest. Nu noem ik u de naam van degene die aan het signalement voldoet. Het is Jac. P. Thijsse - inderdaad, de man van Natuurmonumenten en de Verkade-albums. Dan wordt het wat moeilijk om bij de eerste indruk te blijven. En hoe dan ook, de man behoort nu eenmaal niet tot de Literatuur. Want literatuur in Nederland, kunnen we nog eenmaal samenvattend stellen, wordt geschreven voor academici, niet voor eenieder die kan lezen.
Door Thijsse zo nadrukkelijk te vereenzelvigen met de plakplaatjesalbums met hun niet te missen connotatie van kopjes thee met een biscuitje heb ik - ga uw eigen reactie maar na, durf ik te stellen - een typisch Nederlandse kunstgreep uitgehaald. Een potentieel Groot Mens, die een eind boven het maaiveld in het polderlandschap uit zou kunnen steken (een beeldspraak die in zijn geval een eigen ironische dimensie heeft) is weer degelijk op de dagelijkse maat teruggesneden. Een libertaire geest, daar moet toch wel enige grandeur aan verbonden zijn, nietwaar? Volkskarakters zijn toch al zulke akelige dingen voor individuen, maar dit speciaal Nederlandse trekje is voor een beetje schrijver funest. Misschien komt het daardoor dat verscheidene grote namen uit de Nederlandse literatuur er de voorkeur aan gegeven hebben in een ander land te wonen, en zeker twee van de nog levenden die dit gedaan hebben (Toonder en Komrij) staan wat mij betreft onder verdenking van genoemde libertaire geest, maar ik zal verder niet bij hen verwijlen.

Er zijn of worden wel eens schrijvers als anarchistisch bestempeld in besprekingen of zelfs interviews, en vaak laten zij zich dit aanleunen - Freek de Jonge en Remco Campert, om er twee te noemen, hebben zich, geïnterviewd door Theo van Gogh, er niet heftig tegen verzet. "Welkom aan boord", zou ik bijna zeggen, maar zo gemakkelijk komen ze er ook niet van af. Die bestempeling heeft al vaker plaatsgevonden, een bekend voorbeeld is Louis-Paul Boon - ook die protesteerde niet, maar moeten we hem niet in zijn waarde als columnist voor de laatste sociaal-democratische krant van Nederlandstalig België laten? Juist schrijvers die enig engagement doen blijken in hun uitingen dienen zwaarder gewogen te worden. Boeli van Leeuwen is expliciet: iedere schrijver is anarchist - op papier, daarbuiten niet. Het zou kunnen zijn dat verscheidene Nederlandse schrijvers die zich het etiket laten opplakken toch bedanken voor wat het nog meer inhoudt, "anarchist". (Simon Vinkenoog is wellicht de enige die daarvoor niet zal terugdeinzen). Niet erg - schrijvers dienen tenslotte in de eerste plaats te schrijven. Ik bepaal mij verder tot enkele auteurs die een bijzondere band met genoemd etiket lijken te hebben.

Voor haar overlijden al werd Annie M.G. Schmidt, de tweede moeder van iedere Nederlander[2], als "anarchistisch" aangemerkt. Ook van haar kant kwam geen luid protest, al kan zij als voormalig *Parool*-columniste en programmamaakster voor de Vara waarschijnlijk net zo gemakkelijk bij de sociaal-democratie ingedeeld worden. (Ook dit weer maar tot op zekere hoogte, want ik heb het genoegen gehad eens op haar te mogen stemmen - als lijstduwster van De Groenen...). Dat gezagsdragers of machthebbers in haar werk het nakijken hebben zegt misschien niet zoveel over een anarchistische gezindheid. Het zou ook als de uiterste consequentie van dat merkwaardige Nederlandse karaktertrekje aangemerkt kunnen worden: laat ze maar gewoon doen, dan doen ze al gek genoeg. (Bomans had ook die neiging, en wie noemt hem nou anarchist?)[3] Schmidt stak boven het gras uit door anderen te laten zien dat ze niet boven het gras uitsteken - ligt daarin de sleutel van haar succes en tevens wat men haar anarchisme noemt? Ik wil in dit verband juist pleiten voor werk van haar hand dat als zodanig niet meer te vinden is, haar bundeltjes Paroolcolumns *Impressies van een simpele ziel*. De individualistische geest die hieruit spreekt overtuigt mij, meer dan haar kinderboeken of zelfs haar poëzie voor volwassenen, dat het etiket niet ongepast is. Maar het gaat hier kennelijk juist om werk dat als niet van blijvende waarde wordt gezien!

De oudste nog levende (en actieve) schrijver in Nederland die buiten het warme circuit van de Prijzen blijft vallen is Albert Helman - en geen recensent of intervie-

wer die hem voor anarchist "uitmaakt", hij heeft zich er zelf enige tijd geleden voor uitgesproken in een interview met *De Volkskrant* (althans, hij kiest daarin voor een "anarchistisch soort socialisme", en dat lijkt mij politiek gesproken ruimschoots voldoende). Deze grand old man van de Nederlandse Letteren, die op authentieke wijze in het Nederlands Zuid-Amerika verklankt (van zijn debuut *Zuid-Zuid-West* tot *Verdwenen wereld* uit 1990)[4], weet waar hij het over heeft. Hij is correspondent geweest in Spanje tijdens de Burgeroorlog, en heeft daar de anarchisten leren kennen en waarderen (Emma Goldman, om iemand met name te noemen). Daar heeft hij in ieder geval ook kennis kunnen maken met de paradox van de anarchistische minister - als hij destijds al voor de libertaire richting gekozen heeft, had hij nog verscheidene hoge staatsfuncties, waaronder een ministerschap, voor de boeg... Evenwel, in hoeverre blijkt zijn gezindheid uit zijn literaire oeuvre, dat in zijn sterkste kanten van grote wijsheid en naastenliefde getuigt? Of zou dit laatste voldoende dienen te zijn?[5]

Het individualisme dat Carry van Bruggen als hoogste maatschappelijk en artistiek doel ziet noemt zij soms anarchistisch, soms autarch. Individualisme heeft steeds de kern van anarchie in zich, in deze notedop past een conclusie die men kan trekken uit haar *Prometheus*. Aan het begin van de anarchie of autarchie staat volgens haar het Evangeliewoord "Het Koninkrijk Gods is binnen in u" (Luk. 17:21). Zij lijkt deze conclusie te trekken zonder de bemiddeling van Tolstoi die hieraan in de tijd voorafgaat (en die hiermee de Nederlandse christen-anarchisten inspireerde, en op dit punt door bijvoorbeeld de dichter Leopold zeer serieus genomen werd). Carry van Bruggen plaatst zichzelf wel op de uiterste linkerzijde, maar noemt zich geen anarchist - bedenk wel dat de treurige neergang van Domela en de verloedering van het christen-anarchisme in Blaricum na de ontbinding van de Kolonie bepaald geen voorbeelden boden ter identificatie. (Van Bruggen woonde in Laren, dus had die verwording bij de hand; zij heeft wel een verhaal geschreven voor het blad *Levensrecht*). Hier kan een verklaring liggen voor haar keuze voor het woord "autarchie". In de geest van het beslissende Evangeliewoord heeft zij *Heleen* geschreven, en - impliciet, maar duidelijk genoeg - haar laatste en meest herdrukte roman *Eva*. Haar *Prometheus* was een zeer belangrijke inspiratiebron voor de klassieke (vooroorlogse) Nederlandse schrijver Menno ter Braak, die het anarchisme beslist serieus nam, al identificeerde ook hij zich er niet mee.[6]

Frederik van Eeden mag uiteraard niet onvermeld blijven in een poging anarchistische gezindheid in de Nederlandse literatuur te bespeuren. Ook zijn levensgeschiedenis maakt het onmogelijk hem anarchist te noemen, als tijdgenoot en in

zekere mate medestrijder van enerzijds de "goddelozen" van Domela en de Blaricumse christen-anarchisten anderzijds houdt hij van beide stromingen afstand. Van Eeden, zou men kunnen zeggen, is zijn eigen stroming. Walden (dat er - zie boven - zonder Thijsse waarschijnlijk niet geweest was) is misschien een anarchistisch experiment geweest, maar dan één met een duidelijke baas.[7] Hoezeer Van Eeden zijn eigen anarchistische stroming is, kan men lezen uit *De blijde wereld* en zeker ook uit sommige *Studies*. Dat zijn eigensoortig anarchisme een religieus karakter heeft kan men opmaken uit *Het lied van schijn en wezen* en bovenal uit *De kleine Johannes*. Het is juist de eigensoortigheid, die men als vanzelfsprekend plaatst tegenover de bewegingen zoals deze in Nederland bestaan hebben, die ons verhindert de libertaire uitingen in de Nederlandse literatuur te zien.
Het wemelt in die literatuur van de dwarse eenlingen, laat ik in dit verband alleen nog Slauerhoff noemen *(De opstand van Guadalajara* lijkt mij al voldoende), en Jan Arends (*Keefman*). En aan het begin van dit alles staat Multatuli, die zoveel andere schrijvers geïnspireerd heeft. Ziehier ook de schrijver die bij vele niet-schrijvers in ieder geval de geest rijp heeft gemaakt voor opstandigheid, en die als zodanig tot ver in deze eeuw zijn invloed is blijven uitoefenen. Zoals van de meeste auteurs die in bovenstaande genoemd zijn, mogen we van Multatuli niet zeggen dat hij een anarchist is, omdat hijzelf expliciet gezegd heeft het niet te zijn. Toch is het eigenaardig dat de grootste schrijver van het Nederlandse taalgebied[8], wiens grootheid ook buiten dit taalgebied bekend is, niet als "libertaire geest" herof erkend wordt. Hebben "wij" nog steeds niet genoeg afstand tot Multatuli, juist doordat hij de grootste is en de tweede plaats niet eens ingevuld is? Het ziet er naar uit dat dit zo is. Waarschijnlijk is de vraag naar het libertaire element in de Nederlandse literatuur tevens een vraag naar het wezen van deze literatuur. De vraag zal dan ook nog geruime tijd onbeantwoord blijven.

Noten

1.Erasmus en Spinoza kunnen geacht worden de eer van de Nederlanden ook in dit opzicht hoog te houden. Maar zij schreven niet in het Nederlands, en daar gaat het in het onderstaande juist om.
2.*Tot hier toe* belandde in België al snel bij De Slegte - ik heb sterk de indruk dat die rol van "tweede opvoedster" slechts voor Nederland geldt, hoe bekend Schmidt ook elders mag zijn.
3.Maar ik ben dan ook niet op zoek naar anarchistische schrijvers in dit stuk: het gaat om de libertaire geest. En wat is van blijvende waarde in het oeuvre van dit talent dat zichzelf als Bekende Nederlander jammerlijk verkwanselde? *Erik* - misschien, maar waarschijnlijker: *Sprookjes*, en voor het schrijven van cultuursprookjes is die libertaire geest zeker een vereiste. Dus toch...? U hoort het mij niet zeggen...

4.In Arcade nummer 4 (*Ch..Charly, ik ben een christen*) heb ik er al mijn verbazing over uitgesproken dat het Nederlandse publiek zich het liefst door nep-Indiaanse geschriften bij de neus laat nemen, zoals het ook "zijn eigen" Zuidamerikanen liefst versmaadt voor de Marquez'en en de Llosa's, over wie hiermee overigens niet iets negatiefs gezegd wil zijn. Helman - Indiaan en Zuidamerikaan, het mocht wat! - en dan ook zeker nog anarchist...
5.Voor *De kluizenaar en de speksnijder* uit de recente bundel *Peis noch vree* schenk ik u het gehele oeuvre van zeker één van de zogeheten Grote Drie voor het vulles dat het is - raad zelf maar wie ik bedoel. Ik hoop elders/later uitgebreider op veel dat in deze Poging aangeroerd wordt in te kunnen gaan, onder andere op het anarchisme in het werk van Helman.
6.Carry van Bruggens broer, Jacob Israël de Haan, kan evenzeer als libertaire geest gezien worden. Wat wij weten van zijn levensgeschiedenis maakt het onmogelijk hem anarchist (althans, als behorende tot de bestaande stromingen) te noemen. Het is wel de geschiedenis van de voortdurende dwarsligger - hoe te oordelen over de schrijver van *Pijpelijntjes* en heel wat opstandige liederen?
7.Het staat nog te bezien of dit voor de wel als anarchistisch erkende Kolonie van de Internationale Broederschap niet evenzeer geldt; zou deze gemeenschap zonder geld en inspanning van Jac. van Rees ooit bestaan hebben?
8.Ik besef dat ik in het bovenstaande de Vlamingen en overige Nederlandstaligen bij gebrek aan kennis ongetwijfeld tekort heb gedaan - excuses hiervoor.

HET PRAGMATISCHE ANARCHISME VAN 'BUITEN DE PERKEN'

Hans Ramaer

Het zal eind 1963, begin 1964 geweest zijn dat ik kennis maakte met het maandblad *Buiten de Perken.* Het zag er goed verzorgd uit, telde rond 30 pagina's in A5-formaat en was gestoken in een rood-zwarte omslag. Ik kreeg het blad van Wim de Lobel, toendertijd redacteur en administrateur van het gestencilde anarchistische maandblad *De Vrije,* dat een voortzetting was van het roemruchte blad van Domela Nieuwenhuis, en later, Gerhard Rijnders. Via De Vrije leerde ik dat Buiten de Perken voortgekomen was uit een weer andere anarchistische stroming, die van de anarcho-syndicalisten. Vandaar het rood-zwarte omslag
In tegenstelling tot De Vrije kwam in Buiten de Perken slechts sporadisch het woord anarchisme voor. Ook ontbraken in dat blad vlammende oproepen om een omwenteling te ontketenen. De toon in Buiten de Perken was zakelijk en ook werd niet in ieder nummer omstandig verwezen naar uitspraken van Domela, Bakoenin of andere anarchistische klassieken. Bovendien vlogen lezers elkaar niet via ingezonden brieven in de haren, zoals ik dat uit De Vrije kende.
Saai was Buiten de Perken echter allerminst. En hoewel het blad het woord anarchisme bijna scheen te mijden deden de beide redacteuren - Albert de Jong en zijn zoon Rudolf - geen enkele poging te verbloemen dat zij een anarchistisch tijschrift uitbrachten. Als verantwoording stond in ieder nummer: "Het huidige politiek-sociale bestel waarin de mens steeds meer wordt geleid en de 'zelfstandige mens' steeds meer een illusie wordt, wijzen wij af. Alle linkse richtingen verkeren in een impasse. Algemeen rijst de vraag: Wat moeten wij doen? Buiten de Perken tracht deze vraag te beantwoorden op de grondslag van een wereldbeschouwing zonder autoriteit en zonder autoriteitsgeloof." Voor de goede verstaander was het duidelijk waar beide redacteuren voor stonden.

Het eerste nummer van Buiten de Perken verscheen in januari 1961, het laatste in december 1965. het blad heeft dus maar vijf jaar bestaan, de oplage bleef beperkt tot minder dan duizend, maar in de herleving van het anarchisme als beweging in de jaren zestig heeft het blad stellig een rol van betekenis gespeeld. Via (onder meer) Buiten de Perken maakten rebelse jongeren die met name actief waren in de beweging tegen kernwapens kennis met anarchistische ideeën en idealen. Zo schreef Roel van Duijn in 1964 een uitvoerig verslag van de Haagse Ban-de-Bomgroep die de gebaande paden van de toegestane demonstraties had

verlaten.[1] Het directe actie-anarchisme van Provo en andere groepen zat in de lucht en wie de jaargangen van Buiten de Perken doorneemt bemerkt hoezeer het blad vooruit liep op wat eerst in 1965 in alle hevigheid losbarstte.
Buiten de Perken had de plaats ingenomen van de *Anarcho-Syndicalistische Persdienst* (ASP), dat eigenlijk meer een onregelmatig verschijnend tijdschrift was dan een persdienst, en uitgegeven werd door het Nederlands Syndicalistisch Vakverbond (NSV). Het NSV - dat de anarcho-syndicalistische beginselen was toegedaan - werd na 1945 niet meer heropgericht als vakbeweging, maar bleef bestaan om de resterende gelden te beheren en op beperkte schaal zijn ideeën te propageren. Had de ASP, hoe lezenswaardig ook, toch veel kenmerken van een verenigingsblad, Buiten de Perken bezat vanaf het begin, en in de loop der tijd in steeds sterkere mate, een open onafhankelijk karakter, kenmerkte zich tegelijk door een veel meer journalistieke aanpak. Heel duidelijk richtte Buiten de Perken zich tot een breder publiek dan de kleine schare anarcho-syndicalisten. Heel duidelijk ook meed Buiten de Perken theoretische beschouwingen en discussies over de zuiverheid van anarchistische leer. Daarentegen gaf het blad informatie over ontwikkelingen in de wereld die niet of nauwelijks tot de Nederlandse pers doordrongen. Ik ben ervan overtuigd dat die nieuwe aanpak voor het grootste deel aan Rudolf de Jong te danken was. Hij tekende tenslotte voor verreweg de meeste artikelen en commentaren.
Aanvankelijk wortelde het blad nog ten dele in de syndicalistische beweging. Dat kwam enerzijds tot uitdrukking in de Directe-Actiekroniek, een maandelijks overzicht van stakingen en andere arbeidersacties in de gehele wereld. Na de derde jaargang werd de kroniek gestopt. Anderszijds nam Buiten de Perken regelmatig artikelen over uit buitenlandse syndicalistische bladen, met name uit de bladen van het CILO (Commision Internationale de Liaison Ouvrière), waarbij het NSV was aangesloten. In de loop der jaren echter verdween dit syndicalistisch accent uit het blad en kreeg het een algemener libertair karakter, maar bleven ontwikkelingen buiten Nederland veel aandacht krijgen. Met name berichtte het blad over het verloop van het dekolonisatieproces en andere ontwikkelingen in de Derde Wereld. Relatief veel aandacht kregen ook de gebeurtenissen in het toen nog fascistische Spanje.

Een ander anarchistisch tijdschrift waarmee ik in die zelfde tijd kennis maakte was het Engelse maandblad *Anarchy*, dat óók rond 30 pagina's telde, er óók goed verzorgd uitzag en hetzelfde formaat als Buiten de Perken had. Lösche noemt dit blad het kristallisatiepunt van een nieuw, pragmatisch, anarchisme, dat niet het realiseren van de anarchistische utopie nastreeft, maar het zo anarchistisch mogelijk handelen in de hedendaagse samenleving.[2] Aan die omschrijving van

zo'n pragmatisch-anarchisme beantwoordde Buiten de Perken zeker. Voortdurend werd geprobeerd een nuchter antwoord te geven op politieke vragen, zonder dat daarbij het libertaire kader werd overschreden. In de redactionele beginselverklaring in het eerste nummer was die opvatting al te lezen: "Wij willen...non-conformist zijn met erkenning van de realiteiten. Binnen de werkelijkheid, maar buiten de perken."[3] En in de eerste jaargang schreef Albert de Jong naar aanleiding van een bezoek aan de stokoude Alexander Cohen in Frankrijk: "Als vrijdenker geloof in niet in het absolute, ook niet in de absolute vrijheid. Mijn anarchisme betekent het streven naar de grootst mogelijke en naar steeds grotere vrijheid."[4]
Minder uitgesproken echter voldeed Buiten de Perken aan het tweede door Lösche genoemde kenmerk van pragmatisch-anarchisme. Lösche stelt dat pragmatische anarchisten veel sterker dan klassieke anarchisten de nadruk leggen op 'subjectieve factoren'.[5] Vandaar dat in Anarchy veelvuldig aandacht werd besteed aan zaken als stedelijke planologie, huisvesting, verkeer en vervoer, scholen en onderwijssystemen, alsook opvoeding, kunst en zelfbeheerprojecten. Dit soort onderwerpen kwam in Buiten de Perken in veel mindere mate aan de orde dan in Anarchy. In Buiten de Perken werden veeleer strikt politieke vraagstukken aan de orde gesteld, hoewel deze steeds heel consequent tegen de achtergrond van nationale en internationale verhoudingen en kapitalistische en imperialistische belangen belicht werden.

Toch is mijn indruk dat óók Buiten de Perken in dat opzicht langzaam veranderde. Met name groeide in de laatste jaren de aandacht voor onderwijsvraagstukken en verschenen enkele artikelen over 'algemeen sociologische' onderwerpen zoals het bevolkingsvraagstuk, ruimtelijke ordening en technologie. In tegenstelling tot Anarchy maakte Buiten de Perken echter duidelijk dat de visie van de redactie in de anarchistische traditie wortelde. Daarom verschenen er naar verhouding veel artikelen over historische onderwerpen en over de geschiedenis van het anarchisme. Wat dat betreft was de reeks autobiografische schetsen die Albert de Jong in de eerste vier jaargangen publiceerde ronduit een hoogtepunt. Het is dan ook jammer dat deze 33 'Fragmenten uit mijn leven' nadien nooit gebundeld en herdrukt zijn. Een ander voorbeeld betreft de kritiek op De Kadts denkbeelden over het anarchisme en zijn geschiedenis. In een fraai essay portretteerde Rudolf de Jong de rechtse sociaal-democraat als een dolgedraaide denker.[6]

Er was in die jaren één onderwerp dat misschien vóór alles de gemoederen bezig hield. Zowel in Anarchy, in De Vrije als in Buiten de Perken zijn veel artikelen te

vinden over het verzet tegen nucleaire wapens en de raakvlakken van dit 'nieuwe' verzet met de traditionelere vormen van pacifisme en antimilitarisme. Het verzet tegen de atoombom had rond 1960 in Engeland massale vormen aangenomen. Deze acties werden gekanaliseerd door de Campaign for Nuclear Disarmament (CND) die het bekende ban-de-bom-teken introduceerde. Daarnaast ontstond al spoedig het Comité van Honderd, waarvan de filosoof Bertrand Russell deel uitmaakte, dat radicalere - in de praktijk dus veelal onwettige - acties organiseerde. In Nederland voltrok zich - deels authentiek, deels geïnspireerd door het protest in Engeland - een vergelijkbare ontwikkeling. Naast, en soms tegenover, het bedaagdere Comité 1961 voor de Vrede ontstond het Comité 29 november 1962 dat niet-geweldadige vormen van burgerlijke ongehoorzaamheid verkoos boven door de overheid toegestane demonstratieve optochten.
Hoewel Rudolf de Jong de vergelijking trok tussen het (Engelse) Comité van Honderd en (Spaanse) anarcho-syndicalistische organisatievormen en het oprichten van een Nederlands Comité van Honderd bepleitte kwam zo'n comité niet van de grond.[7] Toch ging in de praktijk het door Rudolf de Jong en anderen opgerichte Comité 29 november 1962 min of meer fungeren als spreekbuis van de inmiddels in diverse steden ontstane ban-de-bomgroepen, die autonoom functioneerden. En ook de door het Comité van Honderd gestimuleerde ontwikkeling van atoompacifisme naar principieel antimilitarisme werd mede door het Comité 29 november 1962 in Nederland in gang gezet.[8]

Hoewel Buiten de Perken in de loop van de jaren meer lezers trok en een toenemende waardering ten deel viel ontstond er eind 1964 een breuk in de redactie. Terugblikkend op dat conflict schreef Rudolf de Jong daarover zelf: "Ik heb altijd iets ambivalents gehad tegenover Buiten de Perken, omdat ik meende dat de libertaire beweging nog niet de krachten had om het peil te handhaven en dat het blad dus zou moeten verdwijnen of een bredere opzet moest krijgen." Het laatste gebeurde en zo kreeg het blad in januari 1965 een driekoppige redactie, bestaande uit Rudolf de Jong en twee niet-anarchisten - Wim Langeveld en Ger Harmsen. Tegelijk werd het blad losgekoppeld van het NSV, waardoor de abonnementsprijs moest verdubbelen. Zo ontstond ook een conflict over de vraag wie over het adressenmateriaal mocht beschikken, waarbij Rudolf tegenover zijn vader kwam te staan. "Opgelost", aldus Rudolf de Jong, "werd de kwestie eigenlijk niet, op onze verhouding had zij geen verdere invloed. het NSV werd in 1967 opgeheven.[9]
De koers van Buiten de Perken veranderde door deze redactiewijziging nauwelijks. Misschien was deze laatste jaargang van het blad kwalitatief wel de beste, met als enige dissonant het artikel over Provo van de hand van Ger Harmsen. De

marxist Harmsen verweet Van Duijn en de zijnen nihilisme en legde een verband met de 'opstand der horden'. Ook waren de provo's in zijn ogen geen anarchisten maar verwende burgerjongens.[10] In het laatste nummer van Buiten de Perken tekenden enkele provo's protest aan tegen het vertekenende beeld dat Harmsen had geschetst.[11] Maar eerder al had Rudolf de Jong erop gewezen dat Provo wel degelijk in de anarchistische traditie paste, al was sommige kritiek niet altijd onterecht, zeker waar het Provo's superioriteitsgevoel ten opzichte van de arbeidersmassa betrof.[12]

Onverwacht verdween Buiten de Perken onder de zerken, zoals een tekening op de laatste pagina van het laatste nummer liet zien. Weliswaar, zo schreven de redacteuren, waren er ook financiële redenen om de uitgave van het blad stop te zetten, maar die waren niet beslissend. De voornaamste reden was dat de doeleinden die Buiten de Perken zich gesteld had merendeels bereikt waren. Afwijkende progressieve geluiden, bredere informatievoorziening, minder autoriteitenvrees, dat alles was intussen tot de Nederlandse pers doorgedrongen. Daardoor was volgens de redactie het bestaansrecht van het blad verdwenen. Hoewel op die stelling nog wel af te dingen valt, was het opheffen van een succesvol tijdschrift dat de kans liep een institutie te worden, een waarlijk anarchistische daad. De lezers werden opgeroepen om abonnee te worden van het maandblad *De Nieuwe Stem*, een politiek-cultureel tijdschrift van links-socialistische signatuur. Bij Provo en De Vrije werd heel even geknarsetand over een zo opmerkelijke laatste wilsbeschikking.[13]

Noten

1.(Roel van Duijn), Geschiedenis van een Ban-de-Bom groep, in *Buiten de Perken* no. 24, oktober 1964.
2.Peter Lösche, *Anarchismus*, Darmstadt 1977. p. 146-156.
3.(Redactie), Buiten de Perken, in *Buiten de Perken* no.1, januari 1961.
4.Albert de Jong, Op bezoek bij Alexander en Kaya, in *Buiten de Perken* no.11, 23 november 1961.
5.Lösche p.148-150.
6.Rudolf de Jong, Jacques de Kadt of de dolgedraaide denker, in *Buiten de Perken* no.55, 31 augustus 1965.
7.(Rudolf de Jong), Naar een comité van honderd?, in *Buiten de Perken* no.20, 25 augustus 1962.
8.Zie daarover Kerst Huisman, Ban de Bom. De beweging tegen kernwapens 1960-1969, Amsterdam 1981.
9.Rudolf de Jong, Over mijn vader Albert Andries de Jong (1991-1970), in *Mededelingenblad. Orgaan van de Nederlandse Vereniging tot beoefening van de Sociale Geschiedenis*, no.39, oktober 1971.
10.Ger Harmsen, Provo's, anarchisten en marxisten, in *Buiten de Perken* no.57, 30 oktober 1965.
11.Martijn Ananar, Ben van Oortmersen, Gert-Jan van der Hout, Roel van Duijn, The times they are a'changing, in *Buiten de Perken* no.59, 31 december 1965.

12.Rudolf de Jong, De provo's en hun verhouding tot het anarchisme, in *Buiten de Perken* no.58, 30 november 1965.

13.Aanvankelijk was er sprake van dat de lezerskring van Buiten de Perken nadrukkelijk gewezen zou worden op het bestaan van drie verwante tijdschriften (*Provo, De Vrije* en *Vredesactie* - het orgaan van de radicaal-pacifistische ANVA). In het laatste nummer verwees de redactie echter naar *De Nieuwe Stem,* en deelde mee dat Ger Harmsen was toegetreden tot de redactie van dat tijdschrift.

DE NEEF VAN JOSEFINE MÜTZENBACHER[1]

Over Paul K. Feyerabend

Pietro Adamo

Op 12 februari 1994 overleed, na een afmattende ziekte, Paul K. Feyerabend in een Zwitsers ziekenhuis. Hoewel hij zichzelf nooit serieus als `een anarchist' beschouwde, vormen zijn boeken één van de rijkste en meest inspirerende libertaire bronnen van de afgelopen decennia. Er komen mij maar weinig andere namen uit deze periode voor de geest die met de zijne kunnen wedijveren als het gaat om nieuwe ideeën en perspectieven, subtiele analyses en (de)constructieve voorstellen: Paul Goodman, Murray Bookchin, Hakim Bey, misschien ook Colin Ward.

Feyerabend, bekend als epistemoloog en wetenschapsfilosoof, had zich al geruime tijd niet meer met zijn vak bezig gehouden: elke keer als hij terugviel in deze vorm van `systematisch analfabetisme', deed hij dat voor alles met de bedoeling de absolute nutteloosheid ervan aan te tonen.

Op zijn minst twintig jaren interesseerde hij zich met name voor geciviliseerde samenlevingsmodellen, voor een pluralisme van (al dan niet wetenschappelijke) tradities, voor de verdediging van individuen en van groepen tegen de autoriteit van staat, kerk, maatschappij en wetenschap: kortom van de politiek. De geleerden hebben deze verandering van optiek op verschillende manier besproken en verklaard. Mogelijk door hun 'professionalisme', dat zozeer door Feyerabend werd verafschuwd, hebben zij de oorzaken en verklaringen ervan gezocht op het terrein van de academische disciplines, waarbij ze de traditionele instrumenten van het wijsgerig onderzoek gebruikten. Meer overtuigende antwoorden vinden we echter elders: de gedachtenwereld van Feyerabend rijpte in het Berkeley van de studentenopstanden en van de *Free Speech Movement*, van de hippies en de psychedelica, van de oosterse goeroes en van de acid rock, de seksuele bevrijding en van de jongerengroepen, in Berkeley als "het grootste laboratorium van experimenten met de vrijheid in het land en in de wereld" dus, zoals in februari 1965 een van de medewerkers van de *Berkeley Barb*[2] schreef. De `anarcho-dadaïstische' keuzen die Feyerabend maakte op epistemologisch gebied, de zijns inziens sociaal-politieke consequenties daarvan en zelfs zijn bijzondere methode om zijn bevindingen uiteen te zetten kunnen we misschien beter duiden in de context van dit "grote laboratorium van de vrijheid" en, meer in het algemeen, tegen de achtergrond van de Amerikaanse tegencultuur van de jaren zestig. De gedachte, dat de ideeën van Feyerabend tot de hoogtepunten van die libertaire tegencultuur

behoren beschouw ik daarbij als een even boeiende als vruchtbare veronderstelling.

Van de epistemologie naar de politiek

Paul Karl Feyerabend is in 1924 in Wenen geboren. Hij studeert astronomie en zang, met het plan om in beide disciplines `professional' te worden. De oorlog steekt daar een stokje voor: deze doet hem vechtend aan het front in Rusland belanden. "Domme pech" zal hij gedacht hebben als hij daartoe een oproep krijgt. Hij raakt echter ernstig gewond en, eenmaal weer hersteld, wordt hij in een kindertehuis tewerk gesteld. Intussen is hij zich in toenemende mate gaan interesseren voor theater, opera en filosofie.
Korte tijd verblijft hij in Weimar voor een cursus; daar went hij aan het verschijnsel "leven in een kelder, te midden van verroeste kachels, spinnewebben en duizendpoten", al vindt hij troost bij een "vurig beminde" vriendin, die met hem samen-leeft zonder ook maar de geringste belangstelling te tonen voor zijn "schitterende verhandelingen over Kants kritieken". Terug in Wenen hervat hij de studies aan de universiteit waarbij hij zich concentreert op de natuurwetenschappen.
Hij leert Karl Popper kennen, "een vrije geest", een man met veel gevoel voor humor, "wezenlijk verschillend van de latere filosoof van het establishment, Sir Karl"[3] . Hij probeert naar Engeland te verhuizen in de hoop bij Wittgenstein te kunnen studeren. Popper benadert hem nog, maar reeds in 1955 weigert hij diens assistent te worden op de London School of Economics.
In 1958 wordt Feyerabend hoogleraar in Berkeley. In die periode wordt hij een - rijzende - ster op het gebied van wetenschapsfilosofie door publikatie van erudiete essays over problemen als het realisme van de wetenschappen en de kwantitatieve theorie van het meten. Aan het begin van de jaren '60 brengt zijn studie van de quantummechanica en het lezen van Kuhns *The Structure of Scientific Revolutions* (1962) hem ertoe de `officiële' versie van de notie `wetenschappelijke vooruitgang' niet langer accepteren. Hij zou sindsdien het door Popper geconstrueerde ideaalbeeld ter discussie te stellen: "Plotseling begreep ik, dat wie een concreet probleem wil oplossen, volledige vrijheid moet hebben (...) en in zijn handelen niet mag worden beperkt door criteria, normen of regels, hoezeer plausibel die ook lijken volgens de logica van eenzame studeerkamerfilosofen", schreef hij in 1978. "Vandaar", zegt Feyerabend dan welwillend, "mijn overgang naar het anarchisme".
In Berkeley, in de voortdurende confrontaties met zijn studenten, groeit er bij Feyerabend een nieuw inzicht in de verhouding tussen leermeester en leerlingen:

"Mijn primaire taak was om òf de pedagogische politiek van de staat Californië in daden om te zetten òf om datgene te onderwijzen dat een klein groepje blanke intellectuelen als kennis beschouwt"[4]. Maar tegenover Mexicanen, zwarten en indianen (en vervolgens hippies en vele andere alternatievelingen) die om nieuwe kentheoretische criteria vroegen en afwijkende levensstijlen wilden gaan toepassen, voelde Feyerabend zich naar eigen zeggen "een ontwikkelde en voorname slavendrijver". Het probleem krijgt daarmee een politieke dimensie: hoe kan een gelijk recht op participatie op de markt der ideeën gegarandeerd worden aan die intuïties en tegenculturele projecten, die Feyerabends collega's voor "niet-wetenschappelijk" of, nog erger, voor "irrationeel" hielden. Het antwoord van de epistemoloog Feyerabend is wederom revolutionair. Het gaat er niet om, stelt hij, om aan te tonen dat de acupunctuur, de psychedelische mystiek, het taoïsme, de Hopi-geneeskunde, en zelfs "een toneelstuk of een roman" in staat zijn `kennis' voort te brengen die zich qua coherentie, betrouwbaarheid en "objectiviteit" kan meten die van de "officiële" wetenschap. Waar het om gaat is om te bewijzen dat er geen enkele grond is waarop de superioriteit van de wetenschap gefundeerd kan worden: "Er zijn geen doorslaggevende redenen om de westerse wetenschap en haar rationalisme een groter gewicht toe te kennen dan aan andere tradities". Voor Feyerabend is de wetenschap "een traditie tussen vele andere", waarbij hij de gepretendeerde epistemologische hegemonie van de wetenschap vernietigt en daarmee de arrogante pretentie, dat de wetenschap een oordeel kan uitspreken over alle ervaringen die anders zijn. "De keuze voor objectiviteit als maatstaf is een keuze, een keuze van een persoon, van een groep".

Feyerabend wijst het gedachtenschema van de "Popperianen" af. Dat schema is "notoir onbevredigend". De geschiedenis van de wetenschap laat nu eenmaal een heel ander beeld zien. Niet altijd heeft een nieuwe theorie gezegevierd door middel van falsificatie van een andere theorie (noch door middel van het vinden van feiten die haar tegenspreken) zoals Popper `voorschreef'. De "waarde van een hypothese", stelt Feyerabend wordt vaak pas duidelijk wanneer zij "definitief" is weerlegd! In veel gevallen impliceert een nieuwe theorie "grote veranderingen in de universele beginselen" waardoor het onmogelijk is om twee tegenovergestelde theorieën inhoudelijk tegen elkaar af te zetten. Soms blijkt een winnende theorie inhoudelijk geenszins meer verklaringskracht te hebben maar eerder minder. Het mechanisme van "trial and error" vereist een keurig aangeharkt wetenschapstuintje, "een wereld waarin de voorbeelden die om weerlegging vragen zeldzaam zijn, en: dat is zeker niet zeker het geval in de westerse wetenschap". Te vaak worden `problematische feiten' niet `gezien' op grond van "ethische of politieke motieven".

Feyerabends conclusie is verstrekkend. In de geschiedenis van het wetenschappelijk denken kan geen "rationeel" schema worden opgespoord dat de zogenaamde vooruitgang ervan duidelijk aan-geeft. De wetenschap heeft een traditie. Zij is niet onderworpen aan externe regels; de regels die de wetenschapper leiden zijn niet altijd bekend en zij veranderen in de tijd. Het begrijpen van een periode van de wetenschapsgeschiedenis komt overeen met het begrijpen van een stijlperiode in de kunstgeschiedenis. Het gaat dan om een duidelijke eenheid, die evenwel niet in een paar eenvoudige regeltjes à la Popper kan worden samengevat. De regels die daarbij een rol speelden zullen in gedetailleerde historische studies moeten worden opgespoord. Het algemene idee van een dergelijke eenheid, sinds Kuhn `paradigma' genoemd, zal dus qua inhoud arm zijn en veeleer een probleem formuleren dan daar een oplossing voor aanreiken. Het probleem is immers hoe een paradigma, een elastisch kader, dat slecht gedefinieerd is, gevuld dient te worden met een concrete, historisch bepaalde en voortdurend veranderende inhoud.

Anarchisme en methodologisch anarchisme

Vanaf dit moment zullen de analyses van Feyerabend zich in meer onverwachte richtingen ontwikkelen. Tot aan het eind van de jaren zestig zal hij in zijn werk voortdurend trachten de hegemonistische pretenties van de wetenschap, de wetenschapsleer en het westerse "rationalisme" door te prikken. Aldus krijgt een vraag, die hij reeds in de eerste druk van zijn boek *Against method*[5] formuleerde, een steeds groter gewicht: "Kan het niet zo zijn, dat de wetenschap zoals wij haar hedentendage kennen - dat wil zeggen de wetenschap zoals opgevat door het kritisch rationalisme dan wel het "zoeken van de waarheid" in de stijl van de meer traditionele filosofie - monsters voortbrengt? Zou het niet mogelijk zijn dat een dergelijke wetenschap de mens vooral schade berokkent door hem te veranderen in "een betreurenswaardig, misantroop, egocentrisch mechanisme, beroofd van iedere verwondering en van elk gevoel voor humor?".
Feyerabend geeft antwoord op deze vraag door allereerst te pleiten voor een grondige hervorming van de wetenschappen" , door de wetenschap te anarchiseren en te subjectiveren en vervolgens - overeenkomstig een klassieke libertaire gedachte - de repressieve functies van de wetenschap op het terrein van de officiële pedagogiek, dat van het intellectuele leven en op dat van de politiek in engere zin te beschrijven. Feyerabend wil komen tot een andere maatschappijordening, tot een samenleving die alle religieuze, intellectuele, sociale en andere tradities tot hun recht laat komen .

"De wetenschap hervormen". Feyerabend gebruikt dezelfde utilitaristische argumenten als John Stuart Mill deed in zijn *On Liberty* (1859), maar bij de keuze van middelen om tot hervorming te komen benadrukt Feyerabend het "methodologisch anarchisme", een begrip dat is gebaseerd op de analogie tussen de door hem gewenste procedures in de wetenschappen en de algemene beginselen van het anarchisme.

Zoals we hebben gezien, is het ultieme doel van dit alles de opwaardering van ervaringen, van tradities. Feyerabend haalt vaak disciplines aan als de parapsychologie, de astrologie en allerlei alternatieve geneeswijzen, maar het is voor hem duidelijk dat een scherpe scheiding op grond van methodologische criteria geen zin heeft. Daarom dus: *anything goes.* Het moet wetenschapsbeoefenaars worden toegestaan om elke weg te bewandelen, om welke hypothese dan ook te bekritiseren, om te werken zonder de preventieve censuur van de al dan niet `kritische' rationalisten met hun "dogma's".

Het is niet alleen nodig dergelijk onderzoek toe te staan, het moet met het "serieuze" onderzoek meedingen naar de subsidies en andere publieke middelen. Dergelijke voorstellen zijn volgens degenen die Feyerabend bestrijden wel de meest bedreigende consequenties van Feyerabends relativisme.

De wetenschapsbeoefenaar moet zich in zijn vak dus gedragen als een anarchist, "zonder storend gehinderd te worden door wetten, plichten en verplichtingen". Maar Feyerabends `anarchisme' volgt het verder. Hij koppelt er het verlangen aan om niet alleen de sociale situatie te overstijgen maar om de grenzen van de lichamelijke wereld te overschrijden: "Dit religieus of eschatologische anarchisme wijst niet slechts de sociale wetten af, maar ook de morele en fysieke regels, inclusief die het waarnemen reguleren".

Voor Feyerabend is "het anarchisme niet alleen *mogelijk* maar ook *noodzakelijk*". Noodzakelijk is het zowel met het oog op de vooruitgang in de wetenschap als voor de ontwikkeling van onze complexe cultuur in het algemeen. Volgens Feyerabend zijn de `traditionele' anarchisten nog altijd (te) sterk verbonden aan het autoriteitsprincipe als het om wetenschap gaat[6]. Om deze reden noemt hij zichzelf liever `dadaïst'. Vervolgens dient er nog één stap gezet te worden. Terwijl de politieke of de religieuze anarchist een bepaalde leefstijl wil afschaffen, zou het kunnen voorkomen dat de epistomologische anarchist deze juist zou willen verdedigen. Want deze laatste anarchist heeft géén `eeuwigheids'-gevoelens - of dat nu om `trouw' gaat of om `afkeer' - bij welke institutie of ideologie dan ook. Er is geen enkele mening, hoe absurd of immoreel ook, die hij niet in overweging zou willen nemen. Waartegen hij zich, vastbesloten en absoluut, verzet zijn universele standaarden, universele wetten, universele ideeën als "waarheid", "rede", "rechtvaardigheid" en "liefde" èn het gedrag dat deze met zich

meebrengen. Alle overtredingen van die regels komen voort uit de overtuiging dat de mens geen slaaf meer zal zijn en dat hij een waardigheid heeft die meer is dan een voorzichtig anti-conformisme.
Feyerabends afwijzing van de noties `heerschappij' en `dogma' bereikt wat mij betreft een hoogtepunt als hij schrijft dat alle ideologieën - inclusief de ideologie `wetenschap' - mystificeren[7]. Iedere waarde, die op de een of andere manier geacht wordt `gefundeerd' te zijn en derhalve absolute geldigheid heeft, kan omslaan in totalitarisme. Het zal duidelijk zijn dat Feyerabend zich niet tegen sommige van die waarden en ideeën verzet vanwege hun intrinsieke eigenschappen of om datgene waartoe deze in een gematigde toepassing kunnen leiden. Wat hij verwerpt is de potentiële dwang die er van uit zou kunnen gaan (gaan). Immers, het christendom predikte liefde, maar vermoordde en verminkte honderdduizenden mensen. De Franse Revolutie predikte `Vrijheid, Gelijkheid en Broederschap' maar deze idealen gingen ten onder in een zee van bloed. In onze tijd is het de Rede die door exclusivistische pretenties gevaarlijk is. Deze `rede' wordt door vele, zowel politieke als sociale instituties belichaamt, waardoor allerlei beslissingen die het leven van individuele burgers aangaan worden overgelaten aan zelfbenoemde `deskundigen'. Zo sanctioneert de wetenschap de monopolieposities van medische, politieke en economische beroepsorganisaties, waarvan de vertegenwoordigers op even ontoelaatbare als verregaande wijze interveniëren in allerlei zaken die normaal gesproken tot de onaantastbare persoonlijke levenssfeer van mensen behoord zou hebben.

Een filosofie van de tegencultuur

Deze kritiek op de `Rede' noopt ons na te denken over de verhouding van `de tegencultuur' tot het denken van Feyerabend. Sinds 1978, het jaar waarin *Science in a free society* verscheen, probeerde Feyerabend voortdurend alternatieven aan te dragen voor de min of meer gebruikelijke vormen van onderdrukking door allerlei instituties in de maatschappij die hij waarnam. Sinds hij Grazia Borrini ontmoette, "een lieftallige maar vastbesloten strijdster voor vrede en zelfbeschikking" die later zijn echtgenote werd, breidde deze sensibiliteit voor onderdrukking zich uit tot de dikwijls desastreuze effecten van allerlei vormen van economisch-cultureel imperialisme in de Derde Wereld. Nog niet zo lang geleden zou Feyerabend toegeven dat zijn eventuele "politiek model" zich vooral van andere zou onderscheiden door de "vaagheid" er van. Maar, zo stelde hij beslist, "deze vaagheid is noodzakelijk omdat het ruimte wil bieden aan alle concrete beslissingen van diegenen die het (model) gebruiken". Het perspectief van Feyerabend is kortom even libertair als radicaal democratisch. Het is enerzijds

een ieder zondermeer toegestaan om in alle vrijheid de leefstijl te kiezen die hij of zij wil, anderzijds wordt iedere beslissing aangaande de structuur van het gemeenschapsleven in een "vrije maatschappij" overgelaten aan `raden' die besluiten nemen op basis van de behoeften en belangen van diegenen die door deze raden vertegenwoordigd worden - en in ieder geval niet op basis van de adviezen van "deskundigen" die door de staat en door allerlei beroepsorganisaties worden gecontroleerd[8]. Het is dan ook niet vreemd dat Feyerabend in politiek-theoretisch opzicht dicht in de buurt komt van de radendemocratie.
Het is niet moeilijk om in te zien dat Feyerabends `oplossingen' een aantal problemen met zich mee brengen. Zo is er bijvoorbeeld geen enkele garantie, dat de `raden van burgers' niet besluiten tot het systematisch onderdrukken van tradities die als schandelijk, gevaarlijk of als anderszins verwerpelijk worden beschouwd. De radicale democratie van Feyerabend kan daarom alleen functioneren in een omgeving waar pluralisme als noodzakelijkheid volledig is geaccepteerd. Men denke zich in wat er zou gebeuren als een Europees land zou besluiten om Feyerabends denkmodel over te nemen. Stel dat het Italië zou zijn: wie zou het in Italië nog opnemen voor de Jehova's Getuigen, voor de homo's, om over de satanisten nog maar te zwijgen. Had Feyerabend eigenlijk wel enig benul van de verregaande praktische implicaties van zijn revolutionaire ideeën? Een eventueel antwoord op deze vraag zal in ieder geval gegeven dienen te worden tegen de Californische achtergrond van Feyerabends denken. Zijn ideeën zijn in hoge mate gekleurd door de leefstijl rondom de San Francisco Bay Area. "Zijn kritische opmerkingen krijgen betekenis als ze worden verbonden met die van Ivan Illich en de andere profeten van de nieuwe tijd", schreef Jerome Revetz terecht. Tegen deze achtergrond Feyerabend lezen is verhelderend. Het gaat dan niet zozeer om het verzamelen van allerlei overeenkomsten met anderen (ook al is bijna niets zo effectief als `het feest der herkenning' cb) maar vooral om de ontdekking dat heel zijn gedachtenwereld, zijn analyses, zijn ideeën, zijn plannen om het hart, de kern van de tegencultuur draaien. Dat blijkt uit zijn bronnen, zijn taalgebruik, zijn werkwijze, zijn logica.
Het is niet bekend in welke mate Feyerabend participeerde in de meer praktische experimenten van de tegencultuur - ik bedoel: of hij cannabis heeft gerookt of LSD gebruikte, of hij psychedelische concerten bijwoonde, of hij meedeed aan experimentele samenlevingsvormen, in vrije liefde geloofde: het is mij eigenlijk allemaal onbekend. Laten we hopen dat zijn aangekondigde autobiografie[9] hierin enige duidelijk zal verschaffen.

De kritiek op de idee van de `immer voortschrijdende' Rede vormt de kern van het denken van Feyerabend. Zijn boeken zijn geschreven met het doel de ong-

egrondheid van allerlei epistemologische pretenties aan te tonen. Zijn analyses van de repressieve functies van het rationalisme zijn naar mijn idee verwant aan die van de Frankfurter Schule. Hoe dan ook, zijn redeneringen zijn doordrenkt van een humanisme, dat bij tijd en wijlen gekleurd wordt door een holistisch mysticisme zoals bij voorbeeld Timothy Leary en Carlos Castaneda dat voorstonden, of liever, belichaamden.

Veel van de ideeën van Feyerabend, die ik in dit artikel heb geprobeerd uiteen te zetten, komen voort uit de Californische tegencultuur. Feyerabends eerste ideeën aangaande de "gekoloniseerde" situatie van zijn Berkeleyse studenten, zijn kritieken op hun politisering in de richting van de `New Left', op hun verwording tot "linkse puriteinen", weerspiegelen de analoge ontwikkeling van de hippies. Zijn ideeën over "radendemocratie" bouwen voort op ideeën van ondermeer Daniel Cohn-Bendit en ongetwijfeld ook op de praktische ervaringen op de campussen van Berkeley en San Fransisco. Zelfs zijn sympathie voor het anarchisme deelde hij in hoge mate met anderen. Ik denk daarbij niet eens zozeer aan de zwarte vlaggen in het Parijs van mei 1968, maar vooral aan intellectuele waarderingen van het anarchisme, zoals die van Theodore Roszak, die bij zijn vaststelling van het failliet van de "oude ideologieën", voor het anarchisme, zoals dat werd voorgestaan door figuren als Kropotkin, Tolstoj, en Thoreau nadrukkelijk een uitzondering maakte[10].

Men zou analoge uiteenzettingen kunnen geven over andere ideeën van Feyerabend - over zijn kritiek op "deskundigen", over zijn bezwaren tegen het abstracte enzovoorts - maar als we zijn verwantschap, zijn geworteld-zijn in `de tegencultuur' willen vaststellen - zijn natuurlijk de voorbeelden die hij oproept, de strategieën in discussies die hij volgt, de auteurs die hij aanhaalt, de argumenten die hij opvoert van belang. In het notenapparaat van `Against method' zien wij broederlijk naast elkaar Kleist en Brecht, Masters & Johnson en Kundera figureren en worden, behalve Marcuse ook Laing, Cohn-Bendit, Castaneda en Roszak besproken. Maar van belang lijkt vooral de neiging van Feyerabend om de mystiek-libertaire mogelijkheden van psychedelische drugs te benadrukken. Dat is overigens ook door enkele van zijn critici - die er overigens ook niet echt uitvoerig op in gingen - opgemerkt.

Een enkele keer schijnt Feyerabend zijn belangstelling voor deze "stofjes" openbaar te hebben gemaakt. Laat ik twee voorbeelden noemen. Wanneer hij ergens de belangrijkste thema's van Castaneda's boek `Don Juan' verdedigt, geeft hij het volgende antwoord aan een opponent, die Castaneda's Don Juan beschuldigt van volkomen onwetendheid: "Maar dat is juist de vraag waar het om gaat. Weten we werkelijk iets over drugs wanneer we de chemische samenstelling er van kennen?"

En als reactie op diegenen die de landing van de mens op de maan aanvoeren als mijlpaal in de geschiedenis van de mensheid zegt hij: "Maar wat stelt dat nou voor. Laten we het eens vergelijken met de ervaringen van de mystici. Zonder hulp van wie dan ook geven zij hun geest de opdracht het lichaam te verlaten. Deze zien er kans toe om buiten de materiële wereld te treden, om God te aanschouwen in al Zijn pracht. Dàt lijkt mij pas een ervaring." Zonder enige hulp van andere mensen, lijkt de schrijver hier vooral te bedoelen. Mystici gebruikten voor dergelijke "reizen" zoals bekend doorgaans psychedelische middeltjes...

Paradoxen en vrijplaatsen

Feyerabend wordt vaak beschouwd als paradoxaal auteur, die zichzelf soms duidelijk tegenspreekt en, in ieder geval, op zijn minst bijzondere standpunten verdedigt. De citaten in dit artikel zullen dit reeds in voldoende mate bewezen hebben. Zijn boeken lijken dikwijls geschreven op een manier die bedoeld is om op te vallen. Niet zelden dwaalt hij rond in zijn eigen biografie. Om de zoveel tijd gaan zijn redeneringen een volstrekt ongebruikelijke richting uit. In 1968 bijvoorbeeld, wierp hij zich tijdens een voordracht in een symposium over wetenschapsfilosofie in de volgende "filosofische" bewijsvoering over het tekortschieten van de rationalistische opstelling (hetgeen overigens ook erg veel zegt over de heersende `tijdgeest'): "Neem bijvoorbeeld een getrouwd stel. De man komt iedere avond moe en in een slecht humeur thuis. En iedere avond voelt hij zich ongelukkig, liggend naast zijn vrouw die hem absoluut niet aanvoelt. Hij houdt de voortdurende kilte van zijn vrouw zondermeer voor ongevoeligheid van haar. En iedere nacht opnieuw wordt hij wordt hij met dit feit geconfronteerd. De rationalisten zouden hem zeggen zó door te gaan en geen andere gedachten te overwegen (tenzij een verandering in de houding van zijn echtgenote daartoe aanleiding zou geven). Maar wat zou er gebeuren als de man een andere houding zou aannemen en opgewekt naar huis zou komen? Wie kan zeggen wat er dan zou kunnen gebeuren?"
Van tijd tot tijd voelt Feyerabend zich gedwongen tot echte spot, zoals wanneer hij, in één van zijn talrijke `antwoorden aan zijn critici', vertelt in het bezit te zijn gekomen van een nogal verward geschrift van ene Joachim-Casimir Schmoller dat werd aangetroffen in "de literaire nalatenschap van een tante van moederszijde, Josefine Mützenbacher" (begin van deze eeuw een beroemde Oostenrijkse courtisane). Toch beteken dit soort `grensoverschrijdingen' van Feyerabend meer dan men misschien op het eerste gezicht denkt. Zijn polemiek tegen de rationalistische methoden raakt ook aan de sfeer van de taal, aan het discours[11]. Dat men een bepaalde traditionele behandeling van thema's als ook bepaalde

argumenties daarbij accepteert, impliceert vaak, aldus Feyerabend, dat men zich tot de opvattingen van de tegenstander bekeert nog vóór men erover discussieert. Vandaar zijn keuze voor de "dialoog" als - niet-autoritaire - vorm van dialectische expressie. Ook hiermee levert Feyerabend kritiek op de gecodificeerde taal, zoals ook de Free Speech Movement die had.

- "Nu begrijp ik waarom de filosofen niets met je te maken willen hebben.

-- "Precies... omdat ik niet een van hen ben."

Noten

1.Bewerkte vertaling van P. Adamo, `Il Nipote di Josefine Mützenbacher', in: *A Revista Anarchica*, nr. 209, mei 1994, pp. 27-33. Vertaling: Ferd. v.d. Bruggen, bewerking Cees Bronsveld. In deze vertaling zijn de verwijzingen naar Italiaanse versies van Feyerabends werk komen te vervallen. Ze zijn gehandhaafd voorzover de bedoelde passage in een Duitse en/of Engelse editie kon worden teruggevonden. Ook een door de auteur toegevoegde `leeswijzer' kwam te vervallen. Alle voetnoten zijn van de bewerker.

2.Krantje dat op de campus van de UC Berkeley gemaakt en verspreid werd en een grote rol speelde bij de studentenopstand aldaar.

3.P. K. Feyerabend, *Science in a free society*, London 1978, p. 115.

4.Feyerabend, op. cit., p. 118.

5.P.K. Feyerabend, *Against method*, London 1975. In 1993 verscheen bij Verso (Londom/New York) een derde editie. Een Nederlandse vertaling van de eerste editie verscheen als *In strijd met de methode, Aanzet tot een anarchistische kennistheorie* bij Boom (Amsterdam 1977).

6.Het Italiaanse origineel verwijst hier naar een referentie van Feyerabend naar Kropotkin in het voorwoord in *Against method*. Bedoeld wordt vermoedelijk een verwijzing naar Kropotkin in *Science in a free society*, op. cit. p. 75: "Even bold and revolutionary thinkers bow to the judgment of science. Kropotkin wants to break up all existing institutions, but he does not touch science".

7.Zie hiertoe bijvoorbeeld Feyerabends lezing uit november 1974 aan de Universiteit van Sussex, in een Nederlandse vertaling opgenomen in de bundel van H. Kunneman (red.), *Wetenschap en ideologiekritiek*, Amsterdam 1978, pp. 181-198.

8.Een fraaie illustratie van datgene wat Feyerabend hier bedoelt vormen m.i. de recente referenda in Amsterdam en Rotterdam over de vorming van een stadsprovincie. In beide steden verwees `de burgerij' de plannen van zelfbenoemde `bestuurs(des)kundigen' - bestuurders en bestuurskundigen dus - het afgelopen jaar naar de prullenbak.

9.Deze autobiografie, *Killing times*, is inmiddels verschenen. Zie voor nadere gegevens daarover de rubriek `Bladeren' elders in dit jaarboek.

10.Zie Th. Roszak, *The making of a counter-culture* (New York 1968). Ned. vert. *Opkomst van een tegencultuur*', Amsterdam 1971.

11.Op dit punt blijkt mijns inziens, ondanks `Feyerabend himself', de verwantschap van zijn ideeën met die van `de postmodernisten'. Het zal dan ook vermoedelijk vooral aan het, in Feyerabends ogen, overduidelijke imponeerproza van `die Fransen' gelegen hebben dat hij nooit echt de moeite genomen heeft om zich heel erg expliciet tegen hen af te zetten.

NATUURFILOSOFIE EN ETHIEK BIJ MURRAY BOOKCHIN

Roger Jacobs

Volgens de Amerikaanse eco-filosoof en anarchist Murray Bookchin bevinden we ons middenin een catastrofale milieu-en sociale crisis die zowel het voortbestaan van de mensheid als van andere, geavanceerde levensvormen in gevaar brengt. Als hoofdschuldige wijst hij het 'spook van de marktconcurrentie' aan die elk levensaspect herleidt tot een handelswaar in dienst van het economisch groeistreven en winstbejag[1]. Tegelijkertijd echter richt hij een beschuldigende vinger naar een onderhuidse 'overheersingsmentaliteit' die eeuwenlang gecultiveerd werd om de onderdrukking van mens én natuur te rechtvaardigen. Hoeksteen van deze instelling is de voorstelling van de natuurlijke wereld als zijnde 'blind', 'stom', 'wreed', 'concurrentieel' en 'gierig': kortom, de natuur als de 'sfeer van de noodzaak' die haaks staat op het menselijk streven naar vrijheid en zelfverwezenlijking. Datzelfde natuurbeeld vinden we ook terug in de menswetenschappen: zo bestudeert de economie de relatie tussen 'schaarse' hulpbronnen en onbeperkte menselijke behoeften; de sociologie houdt zich bezig met de mens in de mate waarin deze zich van zijn dierlijke voedingsbodem losgemaakt heeft; de psychoanalyse tenslotte richt haar focus op de pre-bewuste 'interne natuur' van de mens om deze des te beter te kunnen controleren en aan te passen aan de vereisten van de beschaving.

In de natuurwetenschappen wordt het natuurbegrip verengd tot dié aspecten die binnen het kader van een technische beheersing van belang worden geacht: het meetbare, het kwantificeerbare, het herhaalbare en het wetmatige. 'De natuur wordt op instrumentele wijze beschouwd als 'neutrale grondstof' voor het technische handelen -als een 'veld van mogelijkheden'- waarover de mens naar believen mag beschikken voor de realisering van menselijke doeleinden'[2]. Ook het 'environmentalism' -het door menselijk belang geïnspireerde milieu- en natuurbeleid- 'weerspiegelt een 'instrumentele' of technische sensibiliteit waarin de natuur enkel beschouwd wordt als een passieve habitat, een complex van externe objecten en krachten dat meer 'dienstbaar' gemaakt moet worden aan menselijk gebruik, om het even wat dit gebruik moge inhouden'[3].

In zijn relatie met de natuur ziet de mens zich dus geconfronteerd met een vijandige 'andersheid' die hij alleen de baas kan via 'list en hard labeur'. Vooruitgang kan binnen dit perspectief beschreven worden als een Prometheïsch drama waarin de mensheid zich geleidelijk vrijmaakt van het 'slijm van de geschiedenis'

(Sartre) en zich op die manier een weg baant naar het heldere licht van de rede en de beschaving. Onderdrukking van de ene mens door de andere (of van de ene sociale klasse door de andere) kan dan, zoals zowel in het liberalisme als in het marxisme gebeurde, uitgelegd worden als een noodzakelijke historische vereiste om de mensheid (via toenemende maatschappelijke arbeidsdeling) los te rukken uit het juk van de natuurlijke noodzaak. Maar op die manier wordt er een onoverbrugbare kloof gegraven tussen de natuurlijke en menselijke wereld en, in het verlengde daarvan, een gunstige voedingsbodem gecreëerd voor de dualismen tussen lichaam en geest, subject en object, rede en gevoel, technologie en natuurlijke hulpbronnen.

De opheffing van deze dualismen veronderstelt een nieuw natuurbeeld waarvoor Bookchin zich in de eerste plaats laat inspireren door de klassieke Griekse natuurfilosofie[4]. De Grieken braken met het mythische wereldbeeld waarin het universum beheersd werd door het willekeurige ingrijpen van de goden: zij gingen het universum opvatten als een 'kosmos' (=orde, schoonheid) die volgens innerlijke beginselen geordend was welke door de menselijke geest konden gekend worden. De mens (als microkosmos) werd beschouwd als integraal deel uitmakend van deze kosmische orde (=macrokosmos), wat o.m. impliceerde dat de mens en zijn maatschappelijke organisatie deze kosmische orde moesten weerspiegelen. 'Natuur' gold bij de Grieken dus niet als een vijandige 'andersheid', waaruit men zich dient los te rukken, maar als een maatstaf voor het menselijke handelen. Het ethische -de sfeer van de vrijheid- staat niet haaks op het natuurlijke -de sfeer van het noodzakelijke- maar beide liggen in elkaars verlengde en zijn niet van elkaar te scheiden. De hoogste ondeugd voor de Griek was juist de 'hybris': de hoogmoedige poging van een mens om zich boven de kosmische orde te plaatsen waardoor de natuurlijke ethische code geschonden werd.

Het nieuwe natuurbeeld

Een hernieuwde kennismaking met de klassiekers van de Westerse filosofiegeschiedenis (in de eerste plaats Aristoteles' natuurfilosofie, maar ook de actieve natuuropvatting van Diderot en Hegels bewustzijnsdialectiek), 'naturalistisch' gecorrigeerd met gegevens uit de evolutionaire biologie, leveren Bookchin een natuurbeeld op waarin de mens niet langer als een vreemde eend in de natuurlijke bijt buitengesloten wordt. Natuur is geen 'dode materie', geen 'rijk der noodzaak' en ook geen 'panoramisch vergezicht van ongerepte wildheid' (waarin de geciviliseerde mens per definitie geen plaats heeft), maar een zich ontplooiend

proces dat zowel de evolutie van de anorganische materie tot het leven als die van de weinig gedifferentieerde eencellige organismen tot meer complexe levensvormen omvat. 'Evolutie is een differentiërend proces waarin toenemend complexe organismen opkomen uit relatief eenvoudige, een proces waarin het leven, globaal genomen, steeds complexer wordt, neurologisch soepelder en meer gedifferentieerd, ondanks de neiging van vele soorten om overgespecialiseerd te geraken en opgesloten binnen beperkte ecologische nissen'[5]. In de natuur is een immanente stuwkracht, een latente ontwikkelingslogica of dialectiek aanwezig die de materie stuurt in de richting van differentiatie en complexificatie, wat resulteert in dynamische stabiliteit, meer reactievermogen en activiteit.

Belangrijk is echter wel dat de uitkomst van dit proces nooit op voorhand vastligt: er bestaat immers geen externe garant (zoals Aristoteles' Onbewogen Beweger of Hegels Absolute Geest) voor de goede afloop. In dat geval zouden we immers een nieuw dualisme creëren: nl. het Bovennatuurlijke dat zich in de gedaante van een Wereldlogos een weg baant door de onderworpen natuur[6]. Bookchin denkt eerder aan het principe van een immanente, creatieve logos die, ondanks haar grillig verloop, als leidraad kan fungeren om de voortgang van de evolutie te volgen. Hij noemt deze visie 'dialectisch naturalisme', waarmee het accent gelegd wordt op de immanente creativiteit en doelgerichtheid van de natuur, waarvan de 'heelheid' nooit mag opgevat worden als een afgesloten Totaliteit, tot stand gebracht door op voorhand vastgelegde processen[7].

Menselijke wezens horen ook in dit natuurlijke continuum thuis: in veel opzichten zijn menselijke eigenschappen slechts evolutionaire uitvergrotingen van eigenschappen die we ook al in de dierenwereld aantreffen (cfr. samenwerkingsgedrag, langdurige zorg voor de jongen). In een bepaalde fase van de natuurlijke evolutie zullen deze gedragsvormen dusdanig getransformeerd (bijv. de vervanging van instinctief door bewust gedrag) en met elkaar geïntegreerd geraken dat ze een specifiek menselijke sociale natuur (door Bookchin 'tweede natuur' genoemd) gaan voortbrengen die kwalitatief onderscheiden is van, maar toch geworteld blijft in de 'eerste', biologisch-evolutionaire natuur. Die menselijke 'tweede' natuur omvat de werktuigen die de mensen ontwikkelden, hun bewust tot stand gebrachte 'habitats' (steden), hun in flexibele maatschappijverbanden georganiseerd sociaal leven (dat Bookchin kwalitatief onderscheidt van genetisch bepaalde dierlijke samenlevingsverbanden) en tenslotte hun culturele verwezenlijkingen die mogelijk werden gemaakt door hun verfijnde symbolische communicatievormen.

Daarenboven stelt deze tweede natuur de mens in staat diepgaand in te grijpen in de eerste natuur en deze doelbewust te veranderen: Bookchin benadrukt dat dit interventievermogen deel uitmaakt van het 'natuurlijke' uitrustingspakket van de mens dat hem daarom ook niet verheft 'boven' de natuur of hem 'buiten' de natuur zou plaatsen. Dit heeft ook tot gevolg dat, nu de mensheid een wereldwijde verspreiding gevonden heeft, het niet langer mogelijk is over ecologische items in strikt biologische termen te spreken. Elk ecologisch probleem wordt daardoor tegelijkertijd een sociaal probleem en de problematiek van het herstel van natuurlijke evenwichten wordt een zaak van de 'sociale ecologie'[8].

De sociale ecologie probeert juist de complexe dialectiek die er bestaat tussen de 'eerste' en 'tweede' natuur in een juist daglicht te plaatsen: het feit dat het biologisch-evolutionaire zijnsnivo als blijvende motor moet beschouwd worden achter het ontstaan en de verdere ontwikkeling van het (menselijk) maatschappelijk zijnsnivo betekent *niet* dat menselijke maatschappijen 'in laatste instantie' herleid kunnen worden tot hun biologisch-ecologisch substraat. De vooroorlogse 'Chicago School of urban Sociology' bezondigde zich juist aan dit 'ecologisch reductionisme' door begrippen uit de natuurlijke ecologie klakkeloos toe te passen op de historische ontwikkeling en structurele fysiologie van de Amerikaanse steden. Bookchin vat de sociale ecologie dan ook op als een 'holisme' dat de samenhang ('heelheid') der verschijnselen wil achterhalen, zonder echter te vervallen in een 'bleke, ongedifferentieerde universaliteit' dat deze verschijnselen herleidt tot wat ze gemeenschappelijk hebben met alle andere. De sociaal-ecologische heelheid is geen functie van eenvoud of eenvormigheid, maar van uitdijende diversiteit en complexiteit die resulteert in 'eenheid-in-diversiteit'. Leefbare, stabiele entiteiten in de eerste natuur (eco-systemen) en in de tweede natuur (menselijke gemeenschappen) zijn manifestaties van dit principe van de 'eenheid-in-diversiteit', *zonder* dat er sprake is van een simpele congruentie tussen eigenschappen van natuurlijke en sociale gemeenschappen (bijv. tussen de gediversifieerde interactie van uiteenlopende soorten in een stabiel eco-systeem enerzijds en de multi-culturele samenstelling van een stabiele maatschappijvorm anderzijds). Door gemeenschappen of 'ecosystemen' op holistische wijze te benaderen, dwz in termen van hun wederzijdse afhankelijkheid, tracht de sociale ecologie de interrelationele vormen en patronen te ontrafelen die zowel een natuurlijke als een sociale gemeenschap begrijpelijk maken.
Holisme is het resultaat van een bewuste inspanning om vast te stellen hoe de elementen van een gemeenschap geordend zijn, hoe haar 'geometrie' er voor zorgt dat 'het geheel meer is dan de som der delen'[9]. De dynamische stabiliteit (of heelheid) van een climax-bos kan vergeleken worden met de heelheid van een

menselijke ecologisch uitgebouwde gemeenschap omdat beide het resultaat zijn van het zich ongehinderd doorzetten van dezelfde ontwikkelingslogica. 'Een climax-bos is heel en volledig als resultaat van hetzelfde unificerende proces - dezelfde dialectiek- die een welbepaalde sociale vorm heel en volledig maakt. Als heelheid en volledigheid gezien worden als het resultaat van een immanente dialectiek binnen fenomenen, dan doen we de uniciteit van deze fenomenen evenmin geweld aan als dat het zwaartekrachtprincipe tekort doet aan de uniciteit van de dingen die onder haar wetmatigheid vallen. In deze zin is het ideaal van de menselijke ontplooiing als produkt van een ontplooide gemeenschap, de wettige erfgenaam van het ideaal van een gestabiliseerde natuur als het produkt van een ontplooid natuurlijk milieu'[10].

Een belangrijke illustratie van deze subtiele dialectiek tussen de eerste en tweede natuur treffen we aan in Bookchins behandeling van de 'hiërarchie' als ordeningsprincipe van natuurlijke en menselijke gemeenschappen. De ecologische wetenschap heeft ons geleerd een eco-systeem op te vatten als een 'voedselweb', dwz als een ineengestrengeld netwerk van kringlopen tussen planten en dieren. Elk organisme in het web is opgenomen in een patroon van onderlinge afhankelijkheden dat maakt dat bijvoorbeeld een 'roofdier' op een gegeven moment net zo goed 'prooidier' kan worden (bijv. van micro-organismen die een ziekte veroorzaken). Bijgevolg is het een antropomorfe misvatting te menen dat orde en stabiliteit in de natuur het resultaat zijn van hiërarchische verhoudingen tussen de soorten (zoals men spreekt van 'koning leeuw') of tussen individuen binnen één bepaalde soort (zoals men spreekt van een 'bijenkoningin' en 'werkersbijen'). Gedifferentieerde posities in de dierenwereld ontstaan als gevolg van een genetisch gedetermineerde arbeidsverdeling of van een leeftijdsgebonden fysieke overmacht (bijvoorbeeld de overheersende rol van 'grijze ruggen' bij mannetjes-gorilla's). Het is daarom ook een typisch menselijk verschijnsel dat zwakke figuren zoals de Franse koning Lodewijk XVI en de laatste Russische tsaar Nicolaas II jarenlang een alleenheersersspositie in hun respectievelijke landen konden innemen: dit hadden ze te danken aan de *geïnstitutionaliseerde* ongelijke machtsverhoudingen (=hiërarchieën) die eigen zijn aan de menselijke 'tweede natuur'.
Toch gebruikt Bookchin de afwezigheid van 'hierarchieën' in de 'eerste natuur' niet als een argument voor de afschaffing van hiërarchische verhoudingen in de maatschappelijke sfeer: hoogstens 'suggereert' het niet-hiërarchisch karakter van de eerste natuur dat het streven naar een niet-hiërarchische maatschappijvorm geen loze doelstelling moet zijn. Maar: 'the case against hierarchy is not contingent on its uniqueness as a social phenomenon'[11]. Het doorslaggevende argument

zal slechts geleverd zijn als de sociale ecologie kan aantonen dat een hiërarchisch georganiseerde samenleving een negatieve weerslag heeft op de evolutionaire gerichtheid naar diversificatie en complexificatie.

Dialectische en conventionele rede

Wie wil doordringen tot de ontwikkelingslogica van de zich ontplooiende natuur, kan geen beroep doen op de in onze maatschappij overheersende 'conventionele rede' want deze kan ons slechts statische en momentane dwarsdoorsneden van de dingen verschaffen en is blind voor hun wordingsaspect. Toch betwist Bookchin de bestaansreden van deze conventionele rationaliteit niet: de werkelijkheid vertoont immers een mechanistische dimensie die zich leent tot de analyse en manipulatie waarin de conventionele rede uitblinkt. Wie een huis of een brug wil bouwen kan er niet zonder. Maar: in onze maatschappij maakt deze rede een onaanvaardbare *universele* geldigheidsaanspraak en dàt vindt Bookchin onaanvaardbaar. 'Zij gaat de werkelijkheid zelfs herdefiniëren om haar te doen passen in haar benaderingswijze, net zoals mathematische fysici zich enkel met realiteiten bezighouden die geformuleerd kunnen worden in mathematische termen'[12].
Het grootste verwijt dat Bookchin de alleenheerschappij van de conventionele rede echter maakt is de onoverbrugbare kloof die zij groef tussen de kennis van de natuur en het ethische handelen, tussen feiten en waarden: zij voorziet ons van de middelen om drastisch in te grijpen in de werkelijkheid, maar niet van waarden en doelstellingen die aan deze ingrepen richting en zin zouden kunnen geven. De natuur wordt herleid tot dode materie beheersd door mechanistische wetmatigheden waaruit geen maatstafen voor het menselijk handelen kunnen afgeleid worden. Ethiek komt aldus in het verdomhoekje terecht en wordt het object van obscure filosofische reflectie of van een manipuleerbare en trendgevoelige publieke opinie.

Om de nood aan een andere, niet-conventionele, dialectische rede aan te tonen verwijst Bookchin naar het ontwikkelingsproces van kinderen[13]. Kinderen doorlopen opeenvolgende fasen van groei en toenemende mogelijkheden. Een goede opvoeder zal steeds proberen de mogelijkheden die in een kind aanwezig zijn in te schatten door de cumulatieve vooruitgang die geboekt wordt in de verschillende leeftijdsfasen op de voet te volgen. Om de vastgestelde mogelijkheden ook werkelijk tot ontplooiing te laten komen moeten de vragen en de problemen waarmee het kind geconfronteerd wordt aangepast zijn aan de groeifase waarin het kind zich bevindt. Een volwassen persoon zal, in een

dialectische benaderingswijze, steeds beschouwd worden als het eindprodukt van zijn individuele biografie, als de ontplooide belichaming van inherente mogelijkheden die, afhankelijk van allerlei omgevingsfactoren, meer of minder de kans kregen om zich in de werkelijkheid door te zetten. De dialectische rede kan dan ook onderscheid maken tussen een 'actueel' en een 'reëel' aspect van een ontwikkelingsproces: de *actualiteit* slaat op de mogelijkheid die men in zich heeft om iets te worden (mits optimale omgevingsfactoren), de *realiteit* slaat op wat men werkelijk geworden is (alle externe omstandigheden mee in rekening genomen)[14]. In het kielzog van het dialectische denken van Hegel, meent Bookchin dat het 'actuele' als een morele maatstaf voor het menselijk handelen kan fungeren: de mens moet er naar streven te worden wat hij van nature is, de realisatie van zijn mogelijkheden moet samenvallen met de actualiteit van die mogelijkheden. Het 'moeten' ligt dan in het verlengde van het 'zijn': het goede voor de mens is niet iets externs, maar in potentie inherent in hem aanwezig. Deze dialectische benaderingswijze komt nog beter uit de verf als wij haar contrasteren met het conventionele perspectief. Hier maakt het accent op individuele mogelijkheden plaats voor het opstellen van globale ontwikkelingsmaatstaven waaraan alle kinderen in een bepaalde leeftijdscategorie moeten beantwoorden. Naargelang van de uitslagen van de opeenvolgende tests krijgt het kind steeds een nieuwe identiteit aangemeten. Vanuit dit perspectief valt wat een volwassene geworden is samen met wat hij kan. De kritische afstand tussen de actualiteit van wat kan (en 'moet zijn') en de realiteit van wat is verdwijnt en daardoor ook de morele zingeving die verankerd ligt in de objectiviteit van iemands mogelijkheden.

Bovenstaande maakt ook duidelijk waarom Bookchin het onderscheid tussen de conventionele en dialectische rede in verband brengt met twee verschillende vormen van causaliteit[15]. De conventionele rede is enkel geïnteresseerd in wat Aristoteles de 'werkoorzakelijkheid' noemde, dwz de externe (omgevings) factoren die een verandering in verschijnselen teweegbrengen: de vraag 'hoe' een verschijnsel tot stand is gebracht zoals het zich onder onze blik voordoet, staat centraal. De dialectische rede daarentegen dringt door tot de 'doeloorzakelijkheid' in de natuur en de maatschappij, dwz de immanente streving van potenties naar actualisatie: de vraag 'waarom' een verschijnsel-in-wording deze concrete gestalte aanneemt en niet een andere krijgt de volle aandacht. De doeloorzakelijkheid is de immanente ontwikkelingsmotor die de dingen cumulatief doet 'groeien', zodat ze hun identiteit nergens verliezen maar deze integendeel geleidelijk uitbouwen en ontplooien. Zij is bovendien drager van de ethische dimensie: via de verwezenlijking van hun potenties realiseren de natuur en de maatschappij 'het goede'.

Dialectiek is dus tevens een bron van zingeving en levert een objectieve fundering voor een nieuwe ethiek. Normen kunnen immers verankerd worden in de objectieve werkelijkheid van de potentialiteit die naar verwezenlijking tendeert en een 'ought'-karakter (=hoe het van nature zou moeten zijn) bezit. In het geval van niet-verwezenlijking kan de rationele actualiteit van het 'moeten' gecontrasteerd worden met de existentiële realiteit van het 'zijn'. Een dialectische filosofie is daarom ook een 'negatieve' filosofie omdat steeds de vraag gesteld wordt waarom de werkelijkheid irrationeel geworden is (afwijkend van de actualiteit van het mogelijke), wat noodzakelijkerwijze uitmondt in een rusteloze kritiek van de bestaande werkelijkheid[16].

Een ethische ontologie

Bookchin wil de beperktheid van de conventionele rede -die enkel vat krijgt op de mechanistische dimensie van de werkelijkheid- overstijgen door plaats te ruimen voor een dialectische rede die voeling heeft met de immanente dynamiek die de natuur op een gerichte wijze voortstuwt in de richting van steeds complexere levensvormen. Zijn 'dialectisch naturalistische' natuurfilosofie stelt zich niet langer tevreden met het beeld van een passieve, dode materie die zich toevalligerwijze samenvoegt om het 'leven' tevoorschijn te toveren. 'Het universum laat ons het beeld zien van een substantie die een permanente stuwkracht vertoont, die zich 'ontwikkelt' en niet alleen 'beweegt' -een substantie die als meest creatieve en dynamische eigenschap het onuitputtelijk vermogen bezit om zich te organiseren in steeds complexere vormen'[17]. Het ganse evolutieproces, van het anorganische atoom tot het menselijke brein, wordt door Bookchin dan ook omschreven als een zich ontwikkelde *subjectiviteit*.
De mechanistische aspecten van Darwins evolutieleer moeten het dan ook ontgelden: daarin wordt het ontstaan van de soorten voorgesteld als zijnde het passieve resultaat van een gelukkige combinatie van toevallige mutaties en selectieve milieufactoren. Bookchin daarentegen meent dat de levensvormen geen willoze speelbal zijn van een kosmische evolutiemechanisme, maar zelf een actief aandeel hebben in het sturen van hun eigen evolutieproces ('participatory evolution'[18]). Complexere levensvormen, zoogdieren, primaten en mensen beschikken over toenemend verfijnde mentale apparaten (reflexen, intuïtie, emoties, verstandelijke vermogens, ...) om in te grijpen op hun omgeving en deze, in laatste instantie, op een geplande wijze te veranderen. In tegenstelling tot Bertrand Russells beeld van de mensheid als een toevallige vonk in een overigens leeg en betekenisloos universum, staat de menselijke geest nooit alleen, zelfs niet in de meest anorganische omgeving. "Geest' overstijgt het nivo van de hersenacti-

viteiten en is niet langer uitsluitend gesitueerd binnen de grenzen van de menselijke hersenschors; in plaats daarvan lijkt het aanwezig te zijn in het menselijk lichaam in zijn geheel en in de ganse natuurgeschiedenis waarvan het de belichaming vormt'[19].

Onder de inherente, zelforganiserende eigenschappen van de materie wordt die van de symbiose of het *mutualisme* door Bookchin voor het voetlicht geplaatst. Onder 'mutualisme' verstaat men de samenwerking tussen individuen van dezelfde soort of tussen soorten onderling, waarbij elk van de partijen voordeel haalt uit de interactie. Dat deze gevarieerde en subtiele onderlinge samenwerkingsverbanden (een organisme kan een ander organisme voedsel, bescherming tegen roofdieren, een woonplaats of transport, verschaffen; het van ongedierte bevrijden of aan een noodzakelijke voorwaarde voor zijn leven of welzijn voldoen) in de biologische vakliteratuur vaak als uitzonderingen worden beschreven, beschouwt Bookchin als een manifestatie van de ideologische vooringenomenheid van de neo-darwinistische evolutieleer. Had de grote meester zelf niet beweerd dat 'de hele natuur in staat van oorlog is'? 'Elk organisme is in een strijd verwikkeld met de andere organismen of met de natuur om zich heen'. En zijn vriend en verdediger, Thomas Huxley, schreef: 'De dierenwereld is te vergelijken met een groot gladiatorengevecht. De sterkste, de snelste en de slimste blijven in leven, tenminste tot aan het volgende gevecht. En de strijd is genadeloos'[20].
Het bewijs van het tegendeel werd geleverd door een wetenschappelijke dwarsligger, de anarchistische geograaf Peter Kropotkin die in 1902 zijn goed gedocumenteerde boek *Mutual Aid* uitgaf, een permanente inspiratiebron voor Bookchin waarop hij, met verwijzing naar hedendaagse wetenschappelijke bevindingen, verder borduurt. Zo verwijst hij o.m. naar de bekende Amerikaanse biologe Lynn Margulis die in haar *Social Endosymbiotic Theory* probeert aan te tonen dat symbiose aan de basis ligt van de oorsprong van het leven op onze planeet.

Bookchins dialectische rede ontwaart in de zich ontplooiende natuur niet alleen een immanente gerichtheid naar zelforganisatie, subjectiviteit en mutualiteit, maar stoot ook op de sporen van een zich ontkiemende *vrijheid*. Hij baseert zich daarvoor vooral op een minder bekend werk van de Duits-Amerikaanse filosoof Hans Jonas *The Phenomenon of Life* uit 1966, waarin deze stelt dat complexere levensvormen zich steeds verder losmaken uit hun onmiddellijke identiteit met de materie (bijvoorbeeld kristallen die zowel anorganische als organische eigenschappen vertonen) waarvoor in de plaats een metabolisch bemiddelde zelfidentiteit komt (cfr. anaerobische micro-organismen die via eenvoudige mem-

branen zuurstof aan de lucht onttrekken). Volgens Jonas zijn levende organismen juist georganiseerd met het oog op identiteit, individualiteit en uiteindelijk vrijheid en is het leven gericht op de instandhouding en verdere ontwikkeling van dié vermogens die deze eigenschappen mogelijk maken. Als het evolutieproces enkel door het overlevingsperspectief bepaald zou worden, zoals Darwin beweerde, dan zou het leven zelfs nooit uit de startblokken geraakt zijn: een anorganische entiteit is immers beter van zijn bestaan verzekerd dan het vergankelijke en precaire bestaan van planten en dieren. In de evolutie van het leven schijnt dan ook niet het 'verder duren' als dusdanig, maar wel de kwaliteit van dat 'verder duren' belangrijk te zijn. Complexificatie van de levensvormen ligt aan de basis van hun toenemend vermogen om keuzes te maken en dus van hun impliciete mogelijkheid om zelf richting te geven aan hun eigen ontwikkeling. Als voorbeeld geeft Bookchin de kleurverandering naargelang van het seizoen bij bepaalde diersoorten. Natuurlijk is hier van een beslissing in de menselijke betekenis van het woord geen sprake, het gaat om een ontkiemend beslissingsvermogen dat slechts bij de mens zijn volle ontplooiing zal kennen. Deelname aan de eigen evolutie, zelf oriëntering en vrijheid vinden hun oorsprong dus reeds in de pre-menselijke natuur en zullen zich vervolmaken met de toename van de structurele, fysiologische en neurologische complexiteit van de diersoorten.

Subjectiviteit, mutualisme en vrijheid worden volgens Bookchin door de natuur zelf als doelstellingen van het leven naar voren geschoven: zij maken deel uit van een 'ethische ontologie'. 'Mutualisme, vrijheid en subjectiviteit zijn geen strikt menselijke waarden of bekommernissen. Zij zijn reeds, enkel kiemvormig weliswaar, aanwezig in bredere kosmische en organische processen ...'[21]. De mens, als meest complexe levensvorm, zou dan ook moeten streven naar de verwezenlijking van de hoogst mogelijke vorm van vrijheid (=individualisering in de betekenis van zelfontplooiing), mutualiteit (=niet-hiërarchische of complementaire gemeenschapsvorming) en subjectiviteit (=bewustzijn, rationaliteit). Het nastreven van deze doelstellingen vervreemdt de mens *niet* van zijn natuurlijke oorsprong, omdat het gaat om het verwezenlijken van mogelijkheden die reeds besloten liggen in de evolutie van de anorganische en organische natuur: differentiatie en soortvorming tenderen naar individualisatie, interactie en mutualisme naar complementariteit, zelforganisatie en subjectiviteit naar rationaliteit. 'Het uithollen van de gemeenschap, de rem zetten op de spontaniteit die de kern uitmaakt van een zichzelf organiserende werkelijkheid in de richting van meer complexiteit en rationaliteit, het muilbanden van de vrijheid -dat soort ingrepen zouden ingaan tegen de draad die door de natuurlijke evolutie loopt, zij

zouden een ontkenning betekenen van ons erfgenaamschap van natuurlijke processen en onze legitimiteit en functie in de wereld van het leven ondermijnen'[22]. De mens vormt, in Bookchins ogen, de belichaming van ontologische tendenzen die, als ze niet verwezenlijkt worden, een verraad betekenen van zijn evolutionaire erfenis. De niet-menselijke natuur van haar kant geeft de ecologische rechtvaardiging voor de specifieke plaats van de mens in het universum: het is dan ook uitgesloten dat zij tot louter 'grondstof' voor willekeurig menselijk gebruik verlaagd zou worden.

Antropocentrisme en biocentrisme

Beschouwt Bookchin de mens -als belichaming van ontologische tendenzen- als 'superieur' aan andere levensvormen? Bookchin wijst in niet mis te verstane bewoordingen het begrip 'superioriteit', in de betekenis van 'hoger geplaatst, hoger in rang of kwaliteit', om de relatie tussen de mensheid en andere levensvormen aan te duiden, van de hand. Niettemin bestempelt hij de mensen, in vergelijking met minder soepele en neurologisch minder ontwikkelde levensvormen, als meer 'geavanceerd' in het zich aanpassen aan en het omgaan met nieuwe situaties. Maar de opvatting dat meer geavanceerde soorten noodzakelijkerwijze ook de dominerende moeten zijn, beschouwt hij als een ideologische vooringenomenheid ontstaan uit het historische feit dat typisch menselijke instellingen zoals rationaliteit, wetenschap en technologie steeds overgeleverd geweest zijn aan het juk van hiërarchische maatschappelijke autoriteiten[23]. Maar deze historische realiteit mag ons niet blind maken voor het feit dat rationaliteit, wetenschap en technologie geen autonome of verdinglijkte krachten zijn maar in een andere sociale en ethische maatschappelijke context best verenigbaar kunnen zijn met vrijheid, zorggedrag en een ecologische visie.

Bookchins visie op de plaats van de mens in de evolutie -niet superieur, wel geavanceerd- manifesteert zich op axiologisch vlak in de verwerping van het in radicaal-ecologistische kringen middens gangbare biocentrisme (=niet alleen de mens, maar ook niet-menselijke entiteiten hebben 'intrinsieke waarde'[24]). In tegenstelling tot een biocentrische benadering die beweert dat 'intrinsieke waarde' gelijkelijk verdeeld is onder alle levende soorten, meent de sociale ecologie dat er voortgang is in de evolutionaire ontwikkeling en dat er dus geen sprake kan zijn van een moreel evenwaardig statuut voor de uiteenlopende soorten. Bookchin laat er geen twijfel over bestaan: 'De eerste natuur blijft een sfeer van ethische leegte'[25], het kan -als ontplooiende subjectiviteit- hoogstens beschouwd worden als 'de grond voor een ecologische ethiek of (...), als de

noodzakelijke voorwaarde voor moreel gedrag'[26]. Beweren dat er waarden bestaan die inherent zijn aan de niet-menselijke natuur noemt Bookchin een 'oxymoron', dwz een stijlfiguur die bestaat uit twee elkaar uitsluitende begrippen (zoals 'ziende blind' of een 'levende dode').
Hij beschouwt de menselijke subjectiviteit (het (zelf)bewustzijn) als drager van de ethiek: alleen mensen zijn morele subjecten, want alleen zij institutionaliseren hun gedrag in relaties die expliciet gefundeerd zijn in erkende wederzijdse rechten en plichten, in rationeel gerechtvaardigde verantwoordelijkheden. Intrinsieke 'waarden' of 'rechten' zijn menselijke maaksels die door de mens op de eerste natuur geprojecteerd worden en daardoor altijd een 'verleend' karakter hebben. Met het verdwijnen van de mensheid zou elke basis voor een ethische evaluatie of voor discussies over intrinsieke waarde verdwijnen, wat ook de absurditeit aantoont van de opvatting dat mensen ethisch op gelijke voet behandeld dienen te worden met grizzly-beren of wolven[27].

Binnen Bookchins sociale ecologie kan de mens zonder meer als de meest geavanceerde levensvorm geponeerd worden omwille van de unieke vermogens (o.m. uitzonderlijk communicatievermogen, rationaliteit, vermogen tot doelgericht handelen) die hem door de natuur zelf verleend werden[28]. Zijn verwerping van het biocentrisme betekent echter geenszins dat hij zich zou neerleggen bij de klassiek antropocentrische stelling dat de mensheid het 'recht' zou hebben om de natuur te overheersen (in de veronderstelling dat hij dit al zou kunnen), om nog maar te zwijgen van de bewering dat de eerste natuur geschapen zou zijn om menselijke doelstellingen te dienen. Antropocentrisme *en* biocentrisme zijn slechts verschillende manifestaties van hetzelfde dualiserende wereldbeeld dat er niet in slaagt de mensheid als een volwaardig produkt van de natuurlijke evolutie op te vatten. In zijn dialectisch naturalistische natuurvisie worden antropocentrisme en biocentrisme opgeheven in een 'ethiek van de complementariteit', die de reëel bestaande verschillen tussen individuen, organismen en soorten erkent, zonder ze echter onder te brengen in een hiërarchisch ordeningspatroon van 'hogere' of 'lagere' levensvormen, en die aan elke entiteit de waardering geeft waarop zij, krachtens haar plaats in het evolutieproces, recht heeft. 'In haar hoedanigheid van een ethiek die de opkomst van nieuwe eigenschappen die in kiemvorm reeds aanwezig zijn in de (niet-menselijke) sfeer van het leven, waardeert (zoals o.a. een grotere aanpassingsflexibiliteit aan nieuwe omgevingen) geeft zij de gepaste erkenning aan meer geavanceerde bewustzijnsnivo's of, zo men wil, aan de aanwending en de vreugdes van de geest, het zelfbewustzijn, de vrijheid; maar op geen enkele wijze worden deze eigenschappen van het leven opgenomen in een hiërarchisch systeem geënt op bevelen en gehoorzamen'[29].

Dit sluit in ieder geval uit dat de eerste natuur als louter grondstof voor menselijk gebruik dienst zou gaan doen. Anderzijds sluit deze 'complementariteit' evenmin verregaande menselijke interventies in deze eerste natuur uit. Op dit vlak bekritiseert hij de bekommernis van 'diepe ecologisten' om enkel ingrepen in de eerste natuur goed te keuren in geval van levensnoodzakelijke behoeften: deze 'let nature take its course'-opvatting houdt geen rekening met de schadelijke effecten van vermijdbare natuurlijke catastrofes (bijv. woestijnvorming of overstromingen) en toevallige gebeurtenissen (bijv. bosbranden) die zich voordoen als de natuurlijke evolutie uitsluitend aan 'Moeder Natuur' overgelaten wordt. Verantwoord menselijk optreden moet zich in die gevallen wel laten leiden door de ecologische leidraad die door de natuur zelf aangereikt wordt: zijn evolutionaire erfenis plaatst de mensheid voor de heel specifieke verantwoordelijkheid om doelbewustzijn toe te voegen aan de pre-bewuste gerichtheid die het dialectisch naturalisme reeds in de niet-menselijke natuur ontwaart. Als aan deze voorwaarde voldaan is kan de mensheid 'blinde noodzaak door een scherpziende rationaliteit en nodeloos lijden verminderen door menselijke betrokkenheid en zorg'[30].

Bookchin benadrukt echter dat deze ethiek van de complementariteit slechts binnen een heel specifiek kader, nl. dat van een sterk gedecentraliseerde, radicaal democratische eco-gemeenschap waarin een niet op beheersing gerichte dialectische rationaliteit, het sterk teruggeschroefde toepassingsgebied van het instrumenteel-wetenschappelijk denken en een aan het plaatselijk eco-systeem aangepaste libertaire technologie ingeburgerd zijn geraakt, tot een 'habitus' kan uitgroeien, dwz tot een verankerde houding die niet telkens opnieuw moet overwogen worden. Slechts binnen dit heel specifieke maatschappelijke kader durft hij wel eens diep ingrijpende menselijke interventieprojecten voor te stellen die in de huidige maatschappelijke context allicht op een catastrofe zouden uitlopen. 'Zou het werkelijk antropocentrisch zijn', zo vraagt hij zich in een artikel af,'om bijvoorbeeld de Canadese 'barrens' -een regio die ingeklemd zit tussen de sterk destructieve glaciale wereld van het ijstijdperk en de rijk gevarieerde levengevende wereld van de gematigde woudzone- om te vormen tot een streek die een rijke biotische variatie toelaat? Vandaag de dag ongetwijfeld wel, gezien onze groei-of-sterf, egoïstische relaties. Maar ik denk in alle oprechtheid dat er niet veel kan ingebracht worden tegen een zeer omzichtige, niet-uitbuitende en ecologisch geïnspireerde onderneming van deze aard in een ecologische maatschappij (...)'[31]. Vanaf het moment dat de mensheid besloten heeft om uit de ecologische nis te breken waarin de natuurlijke evolutie haar oorspronkelijk

opgesloten had begint het begrip 'natuur' voor haar betekenis te krijgen, tegelijkertijd echter worden 'scheiding' en 'andersheid' haar onafscheidelijk lot.
Deze 'andersheid' is echter een veelkleurig fenomeen die zich in de huidige kapitalistische maatschappij kan manifesteren in destructieve relaties van oppositie, overheersing en antagonisme, terwijl zij zich in een ecologische maatschappij kan uiten in verrijkende relaties van differentiatie, articulatie en complementariteit. In dat laatste geval is de eerste natuur in een perfecte synthese getreden met de tweede wat resulteert in wat Bookchin een 'vrije natuur' noemt: de mensheid wordt dan de stem van de natuur die zelfbewust is geworden ('De mensheid zou dan, verre van de integriteit van de natuur aan te tasten, er de dimensie van vrijheid, rede en ethiek aan toevoegen en de evolutie optillen tot een nivo van zelf-reflexiviteit die altijd latent aanwezig is geweest in de opkomst van de natuurlijke wereld'[32]). De vrije natuur kan op een bewuste wijze complexere levensvormen helpen ontwikkelen met uitschakelen van de regressies en incoherenties die eigen zijn aan een ontwikkeling die overgelaten wordt aan haar eigen grillig verloop.

Politiek 'voeldenken'

De orginaliteit en ook de kracht die uitgaat van het omvangrijke oeuvre van Murray Bookchin heeft te maken met de kunde waarmee hij gegevens uit heel uiteenlopende vakdisciplines weet samen te voegen tot een coherente en fascinerende doctrine die ons toelaat een plausibele diagnose te stellen voor de kwalen waaronder onze beschaving gebukt gaat en ook aanzetten te formuleren voor de genezing van het 'kwade'. Het discipline-overschrijdend karakter van zijn benadering -hij doet een beroep op gegevens van de ecologie, de evolutionaire biologie, de geschiedschrijving, de antropologie en de filosofie- is een logisch uitvloeisel van zijn wereldbeeld: de mens is, net zoals elke andere entiteit, een complex wezen, een eenheid-in-diversiteit, zowel erfgenaam van een miljarden jaren durende natuurlijke evolutie als van een meer recente sociale geschiedenis. Elke vakspecialistische invalshoek is daarom noodzakelijk eenzijdig of reductionistisch: vandaar ook Bookchins heftige uitval naar de sociobiologie die de maatschappelijke dimensie van het menszijn 'wegverklaart' door ze te herleiden tot biologische basisgegevens.
Natuurlijk houdt Bookchins totaalbenadering ook gevaren in: zijn stoutmoedige excursies op het exotische terrein van de natuurfilosofie bijvoorbeeld, waarmee hij ongetwijfeld de ganse neo-darwinistische wetenschappelijke goegemeente tegen zich in het harnas jaagt[33], dreigen het ganse gebouw van de sociale ecologie mee te ondermijnen. Toch meen ik dat we momenteel niet buiten de inspiratie

van totaalbenaderingen als die van Bookchin kunnen, tenzij men zweert bij de 'onbetwistbare' resultaten van interdisciplinaire onderzoeksprojecten (maar dat komt, bij de huidige stand van het wetenschapsbedrijf, neer op een 'wachten op Godot').

Wat is nu die inspiratie van Bookchin? Bookchin reconstrueert de menselijke beschavingsgeschiedenis uitgaande van een aantal emancipatorische 'sensibiliteiten': het radicale socialisme en het ecologisme (=de stuurloze expansiedrift van het kapitalisme bedreigt -zowel sociaal als ecologisch- het voortbestaan van de meer complexe levensvormen), het anarchisme en het feminisme (=de machtsongelijkheid die voortvloeit uit hiërarchische intermenselijke relatiepatronen resulteert in een dualiserend wereldbeeld). Door aldus een nieuw licht te werpen op de geschiedenis, probeert hij die geschiedenis tot spreken te brengen want 'als het verleden het heden niets te zeggen heeft, kan de geschiedenis, zonder iemand lastig te vallen, blijven slapen in de kleerkast, waarin het systeem zijn oude vermommingen bewaart. Het systeem maakt ons geheugen leeg of vult het met rotzooi, en zo leert het ons de geschiedenis te herhalen'[34].

Dergelijke reconstructiepogingen zullen, gemeten aan de normen van het academische wetenschapsbedrijf, steeds subjectief blijven: selectief (in geval van de aangevoelde sensibiliteiten); onvolledig (alle mogelijke beschikbare bronnen zijn niet geraadpleegd); tijdgebonden (er wordt gekeken door een historische bril die ons aangereikt wordt door sociale bewegingen die in het hier-en-nu hun voedingsbodem vinden) en speculatief (is een eenduidige synthese van de versnipperde informatie wel mogelijk?). De Uruguayaanse auteur Eduardo Galeano gebruikte i.v.m. zijn literaire reconstructie van het Latijnsamerikaanse verleden (in zijn trilogie *Kroniek van het vuur*) het begrip 'voeldenken'[35]: dit slaat op intellectuele ondernemingen die ziel en lichaam, rede en hart combineren om een maatschappelijke waarheid te achterhalen. Ik meen dat deze omschrijving ook kan slaan op projecten à la Bookchin waarin echter, in tegenstelling tot artistieke ontwerpen die uit de aard van de zaak het accent meer op het 'hart' zullen leggen, de 'rede' meer gewicht zal toegekend krijgen. Het kan hier gaan om een 'historische rede', zoals in Galeano's ander meesterwerkje *De aderlating van een continent* of in Marilyn French' recentelijke *Een vrouwelijke geschiedenis van de wereld*, of een 'filosofische rede' zoals bij Bookchin, maar ook in Lewis Mumfords *The myth of the machine* of Rudolf Bahro's *Logik der Rettung*.

Fanatici van de objectiviteit hebben gewoonlijk een gemakkelijke kluif aan dit soort globale reconstructiepogingen, maar tegelijkertijd schieten zij het vooropgestelde doel van het 'voeldenken' volledig voorbij. De nagestreefde 'waarheid' is niet van academisch-wetenschappelijke aard, maar ligt op het praktisch-politieke vlak: de geschiedenis 'verlichten', bij de lezer in vergetelheid geraakte snaren

beroeren en hem aanzetten een andere wending (in de zin van de inspirerende emancipatiegedachte) aan de geschiedenis te geven. Bookchin zou er verkeerd aan doen zijn 'Geschiedenis' te presenteren als Het Grote Verhaal bij uitstek van het menselijk wedervaren, maar zijn critici slaan de bal eveneens volledig mis als zij, met verwijzing naar de wetenschappelijke objectiviteit, Bookchin in het postmodernistische museum van ideologische antiquiteiten willen bijplaatsen. Toen Galeano bij een oude dichter ging klagen over de kritieken die zijn *Kroniek van het vuur* te verduren kreeg, antwoordde deze: 'Zo moet het. Degenen die van de objectiviteit een religie maken liegen. Ze willen niet objectief zijn, kletskoek, zij willen objecten zijn om aan de menselijke pijn te ontkomen'[36].

Noten

1.M. Bookchin, What is social ecology?, in: *The modern crisis*, Philadelphia, 1986, p.49
2.F.J.K. Soontiëns, *Natuurfilosofie en milieu-ethiek*, Amsterdam, 1993, p.14
3.M. Bookchin, *Toward an ecological society*, Montreal, 1980, p.58
4.M. Bookchin, Toward a philosophy of nature, in: *The philosophy of social ecology*, Montreal, 1995, vooral p. 42 - 46
5.M. Bookchin, *The ecology of freedom*, Montreal, 1991, Introduction, p. XXVIII
6.Om dezelfde reden bekritiseert Bookchin ook het vitalisme van Henri Bergson: diens 'élan vital' is in wezen vreemd aan de natuur, bezielt en ordent haar niet van binnenuit, maar is een soort deus ex machina die verondersteld wordt de mankementen van een in se onevenwichtige natuur te herstel len. God of Geest doen hun intrede daar waar het inzicht ontbreekt in een spontane ontwikkeling van de natuur vanuit haar eigen dynamische wezen. Zie M. Bookchin, Sociobiology or social ecology?, in: *Which way for the ecology movement?*, Edinburgh, 1994, p.72
7.Een niet mis te verstane verwijzing naar de marxistisch- leninistische 'Diamat' (=dialektisch materialisme), de verstarde officiële filosofische doktrine van het eertijdse 'reële socialisme'.
8.M. Bookchin, *The ecology of freedom*, Montreal, 1991, Introduction, p. XXX
9.M. Bookchin, *The ecology of freedom*, Palo Alto, 1982, p.23
10.M. Bookchin, *o.c.*, p.32
11.M. Bookchin, *o.c.*, p.37
12.M. Bookchin, Introduction, in: *The philosophy of social ecology*, Montreal, 1990, p.21
13.M. Bookchin, Thinking ecologically, in: *The philosophy of social ecology*, Montreal, 1995, p.122
14.M. Bookchin, Introduction, in: *o.c.*, p.23
15.M. Bookchin, *The ecology of freedom*, 1982, p. 283 - 286
16.M. Bookchin, Thinking ecologically, in: *The philosophy of social ecology*, 1995, p.130
17.M. Bookchin, Sociobiology or social ecology, in: *o.c.*, p.66
18.M. Bookchin, Freedom and necessity in nature, in: *The philosophy of social ecology*, 1995, p.78
19.M. Bookchin, *The ecology of freedom*, 1982, p.276
20.Geciteerd in: R. Augros, G. Stanciu, *De nieuwe biologie*, Rotterdam, 1989, p.83
21.M. Bookchin, Sociobiology or social ecology, in: *o.c.*, p.73
22.M. Bookchin, Sociobiology or social ecology, in: *o.c.*, p.74
23.M. Bookchin, *The ecology of freedom*, 1991, p. XXXIII
24.'Iets is intrinsiek waardevol als het (a) op de vlak van de beoordeling op zichzelf waardevol is, onafhankelijk van andere gegevens (...). Wat intrinsiek waardevol is, moet in zijn bestaan en ontwikkeling door ieder moreel subject worden gerespecteerd (...). (b) Op het vlak van het

ageren is het intrinsiek waardevolle geen middel in functie van iets buiten zichzelf maar een doel dat een onafhankelijk waardekarakter bezit. Het mag door geen enkel subject gemanipuleerd worden in functie van diens belangen'. Zie: J. Kruithof, *De mens aan de grens*, Antwerpen, 1986, p.88.

25.M. Bookchin, *The ecology of freedom*, 1991, p.XXXV

26.M. Bookchin, *o.c.*, p.XXXIII

27.Bookchins positie vertoont veel overeenkomst met wat Etienne Vermeersch omschreven heeft als het 'authentieke antropocentrisme' (alhoewel de betiteling door Bookchin ongetwijfeld van de hand gewezen zou worden) dat 'stelt dat alle waarden, ook de 'intrinsieke', hun bron vinden in het feit dat waardeerkennende wezens (in casu, mensen) ze toekennen. Daaruit volgt niet dat mensen zichzelf (als individu of als soort) als hoogste doel moeten beschouwen. Wie zijn leven geeft voor zijn medemens of om een biotoop te redden, kan dit op zinvolle wijze doen in functie van de eigen waardeschaal, waarbinnen hij de belangen van anderen (bijv. de toekomstige generaties) hoger aanslaat. Dat echter de totale mensheid zichzelf zou opheffen om het eco-systeem te redden, zou absurd zijn, want zonder mensen is het eco-systeem geen waarde meer, aangezien er niemand meer is om het op prijs te stellen'. Zie: E. Vermeersch, *De ogen van de panda*, Brugge, 1988, p.60.

28.Op de critiek van de Australische diepe ecologist Robyn Eckersley dat ook niet-menselijke soorten over unieke eigenschappen beschikken (ze verwijst o.m. naar het navigatievermogen van vogels, de sonar-capaciteiten van dolfijnen en het intens sociaal gedrag van mieren), antwoordt Bookchin dat de mens, dankzij zijn bewustzijn, op de duur waarschijnlijk meer zal afweten van deze vermogens dan de huidige bezitters ervan. Zie: R. Eckersley, Divining evolution: the ecological ethics of Murray Bookchin, *Environmental Ethics*, Vol. 11, 2, Summer 1989, p.115

29.M. Bookchin, *The ecology of freedom*, 1991, p.XXXVII

30.M. Bookchin, *o.c.*, p.XXXII

31.M. Bookchin, Recovering evolution: a reply to Eckersley and Fox, *Environmental Ethics*, Vol. 12, 3, Fall 1990, p.272

32.M. Bookchin, Thinking ecologically, in: *o.c.*, 1995, p.136

33.De bekende evolutiespecialist Stephen Jay Gould maakte in een recent artikel nog brandhout van de door Bookchin gehuldigde visie dat er in de evolutie een immanente gerichtheid naar complexificatie aanwezig is (St. J. Gould, The evolution of life on the earth, *Scientific American*, october 1994, p.63-69. Voor een goed gedocumenteerde verdediging van de teleologische visie op de evolutie, zie het proefschrift van F.J.K. Soontiëns, *Evolutie en finaliteit*, Nijmegen, 1988 en het reeds eerder geciteerde boek *Natuurfilosofie en milieu-ethiek* van dezelfde auteur.

34.E. Galeano, *Het boek der omhelzingen*, Amsterdam, 1991, p.64

35.E. Galeano, *o.c.*, p.63

36.E. Galeano, *o.c.*, p.63

GESCHIEDENIS, BESCHAVING EN VOORUITGANG*

Een kritiek op het moderne relativisme

Murray Bookchin

1

De waarde van het beste dat de westerse cultuur heeft voortgebracht, - een zinvolle geschiedenis, een universele beschaving en de mogelijkheid van vooruitgang - is zelden zo in twijfel getrokken als op het ogenblik. In de afgelopen decennia hebben academici en een subcultuur van lieden die zich graag postmodern en intellectueel noemen, op basis van een alles op losse schroeven zettend maatschappelijk, politiek en moreel relativisme een aantal nieuwe culturele conventies ontwikkeld waarin elementen van primitief nominalisme, pluralisme, scepticisme, extreem subjectivisme en zelfs regelrecht nihilisme en antihumanisme een plaats vinden. Van enig coherent denken of van het 'beginsel van de hoop' (om Ernst Blochs uitdrukking te gebruiken), tot voor kort vaste bestanddelen van radicale theorieën, is daarin geen sprake. Van de zogenaamde radicale academische wereld druppelen deze opvattingen door naar het grote publiek in de vorm van personalisme, amoralisme en 'neo-primitivisme'.

In dit zogenaamde 'paradigma' vinden we vaak eclecticisme in plaats van een zoeken naar historische betekenis, narcistische wanhoop in plaats van hoop, dystopie in plaats van de belofte van een rationele samenleving en vage 'intersubjectiviteit' of primitivistische mythenmakerij in plaats van denken, vooral van dialectisch denken. Zelfs het begrip rede is niet veilig voor de kaalslag die onze relativistische 'posthistorici', 'postmodernisten' en 'posthumanisten' in de westerse denktradities dreigen aan te richten met als gevolg somber pessimisme of betekenisloosheid.
De begrippen geschiedenis, beschaving en vooruitgang zijn hierdoor zo gefragmenteerd en gereduceerd dat zij opnieuw gedefinieerd zullen moeten worden willen zij voor de huidige en voor toekomstige generaties weer begrijpelijk worden. Geschiedenis is in de ogen van de relativisten een eclectisch samengestelde serie 'geschiedenissen', op zichzelf staande episodes of zelfs mythes van groepen die 'verschillen' naar geslacht, etniciteit of natie. In de ogen van de nominalisten is het verleden veelal een serie 'voorvallen', terwijl de subjectivisten in historische gebeurtenissen, die gezien worden als in wezen los van elkaar

staande 'imaginaire feiten' een overdreven rol toekennen aan ideeën. 'Neoprimitivisten' en andere culturele reductionisten hebben het woord 'beschaving' zo zwart gemaakt dat de rationele componenten erin nu zorgvuldig gescheiden moeten worden van de irrationele elementen die er in verleden en heden aan zijn toegevoegd. Het verlangen naar vrijheid dat in het begrip 'vooruitgang' ligt opgesloten, is door de relativisten vervangen door het concept 'autonomie', dat vaak neerkomt op de mogelijkheid persoonlijke voorkeuren te kunnen volgen. De antihumanisten hebben het concept 'vooruitgang' helemaal uitgekleed in het ratjetoe van denigrerend gepraat over de mensheid waarin onze tijd zo sterk is.

Een scepticisme dat aan de geschiedenis iedere betekenis, rationaliteit, coherentie en continuiteit ontzegt, het bestaan van premissen en zeker de noodzaak de houdbaarheid ervan na te gaan ondergraaft, maakt denken praktisch onmogelijk. Voor de nieuwe relativisten bewijst iedere poging om premissen te verdedigen zelfs een cultureel defect. Tegenwerpingen worden niet meer op hun merites beschouwd maar afgedaan als symptomen van persoonlijke of maatschappelijke kwalen.

Het is bijvoorbeeld al niet meer mogelijk kritiek te hebben op incoherentie zonder zich bloot te stellen aan het verwijt 'vatbaar' te zijn voor 'coherentie' of 'eurocentrisme'. Wie helderheid verlangt, stelt zich bloot aan de beschuldiging de 'tirannie van de rede' te versterken, en wie het belang van de rede verdedigt, kan het verwijt te horen krijgen dat hij onderdrukkend bezig is met zijn veronderstelling dat er een rede bestaat. Pogingen tot definiëren worden afgewezen als intellectuele 'dwang'. Rationeel discussiëren heet onderdrukking van nonverbale 'uitingen' zoals rituelen, huilen, dansen, of, op een ander niveau, van intuïtie, voorgevoel, psychische motivaties, 'positionele' inzichten (samenhangend met geslacht of etniciteit), of openbaringen, die vaak niets dan mystiek zijn.

Relativisten aan Amerikaanse universiteiten trekken zich graag terug in de melaatse 'grenservaringen' van Foucault, in een geschiedenis als verzameling fragmentarische 'collectieve voorstellingen' (Durkheim), in 'cultuurpatronen' (Benedict) of 'imaginaire feiten' (Castoriadis), dan wel in het asociale nihilisme van het postmodernisme.

Bij het definiëren van de concepten die zij bestrijden, zullen onze relativisten de zaken altijd opblazen en overdrijven. Het zoeken naar grondslagen (fundaties)- in hun ogen een 'isme': 'fundationisme' - is voor hen 'totalistisch', ook al is het zonneklaar dat grondbeginselen noodzaak zijn. Dat er *kenbare* grondslagen zijn *die alleen voor bepaalde gebieden van de werkelijkheid gelden*, schijnt deze antifundationisten te ontgaan; voor hen moeten grondslagen voor de hele kosmos gelden en anders bestaan ze eenvoudigweg niet.

Sommige relativisten overdrijven het belang van het subjectieve ten koste van het materiële, ofschoon ik het ermee eens ben dat subjectieve factoren invloed kunnen hebben op objectieve ontwikkelingen. Maar nemen we het geval van de oude Griek Heron, die erin geslaagd is stoommachines te maken. Voorzover bekend, zijn die nooit gebruikt om menselijke arbeidskracht te vervangen zoals tweeduizend jaar later wel gebeurde. Subjectivistische historici zouden ter verklaring van dit feit zeker de subjectieve factoren benadrukt hebben. In werkelijkheid ligt de verklaring voor het feit dat in de ene samenleving - een kapitalistische - stoommachines op grote schaal voor productiedoeleinden werden gebruikt en in een andere - de hellenistische - alleen om tempeldeuren te openen en zo de massa's te misleiden natuurlijk in een *interactie* tussen ideologische en materiële factoren.
Andere relativisten zijn nominalistisch, ze overdrijven het belang van zaken die typisch zijn voor bepaalde personen of groepen, daarbij vaak uitgaande van onbewezen vooronderstellingen. Zo kunnen we te horen krijgen dat een groepje mensen in het oude Judea tot een bepaald monotheïstisch geloof kwam dat later de basis vormde voor de joods-christelijke wereldgodsdienst. Een nominalistische interpretatie van deze ontwikkeling, waarin de vraag onbesproken blijft *waarom* de Romeinse keizers de joods-christelijke synthese omhelsden - in een rijk met zeer verschillende culturen en talen, waar ideologische eenheid dringend geboden was om een volledige ineenstorting te voorkomen - schept verwarring in plaats van helderheid.
Het meest problematische aan het relativisme is wel de afwezigheid van een duidelijk moreel uitgangspunt. Onze meest vormloze aller tijden dankt aan het relativisme een solipsistische moraal. Ook veel anarchisten verdwijnen tegenwoordig in personalistische, zogenaamd 'autonome' subculturen in plaats van maatschappelijk actief te zijn. In een tijd waarin het kapitalisme steeds meer als een natuurlijk systeem van alle tijden wordt beschouwd, kunnen we daar niet licht overheen lopen. Een politiek die op relativistische voorkeuren en een persoonlijke 'autonomie' berust waarin individuele 'verlangens' een hoofdrol spelen, kan tot primitief egoïsme leiden. De basisideologie van het kapitalisme berust tenslotte op de gelijkstelling van vrijheid met persoonlijke autonomie.
Veel relativisten die de concepten geschiedenis, beschaving en vooruitgang afwijzen, geven de indruk geen serieuze maatschappijtheoretici te zijn maar van hun stuk gebrachte voormalige radicale ideologen die de ondergang van links en van het 'werkelijk bestaande socalisme' niet hebben kunnen verwerken. Het feit dat in tegenwoordige theorieën zo hoog wordt opgegeven van incoherentie, is in niet geringe mate toe te schrijven aan de eenzijdige overreactie van Franse 'linksen' uit de academische wereld op de gebeurtenissen van mei 1968, aan het

gedrag van de Franse communistische partij en nog meer aan de verschillende mutaties die Moedertje Rusland van tsarisme via stalinisme naar jeltsinisme heeft ondergaan. Hun teleurstelling heeft voor vroegere 'revolutionairen' vaak een ontsnappingsroute gevormd naar een universitaire carrière, naar de sociaaldemocratie of naar een leeg nihilisme dat voor de bestaande maatschappij nauwelijks een bedreiging vormde. Hun relativisme is voor hen een sceptische barrière geworden tussen henzelf en de rest van de samenleving. In plaats van een geloofwaardige filosofie te formuleren die een antwoord zou kunnen geven op de problemen waarmee we nu op alle nivo's van het maatschappelijk leven en van het denken worden geconfronteerd, hebben zij een ideologisch voorbehoedmiddel geproduceerd tegen de nog niet bezworen demonen van een mislukt verleden.

De verhalen over onmogelijkheden als 'marktsocialisme' en 'mini-staten' waarop 'nieuw-' en 'post-marxisten' ons onthalen, geven ons een indruk waar politiek relativisme en 'autonomie' toe kunnen leiden. We kunnen ons terecht afvragen of het politieke relativisme van nu meer dan een flinterdunne hindernis voor totalitarisme vormt. De weigering in de geschiedenis continuïteit, in de beschaving coherentie en in de voortuitgang zin te willen zien, omdat daaruit een 'totaliserende' of 'totalitaire' mentaliteit zou blijken die van alomvattende grondslagen droomt, berust op het feit dat een verband wordt gezien tussen rede, vooral de rede van de Verlichting, en totalitarisme, en op een *trivialisering* van de werkelijkheid en van de oorzaken van totalitarisme. De daden van de totalitaire heersers Stalin en Hitler berustten echter niet op de beginselen of grondgedachten die zij verkondigden, maar op een soort relativistische of een steeds aan de situatie aangepaste ethiek. Voor Stalin, die evenveel socialist of communist was als anarchist of liberaal, was theorie gewoon een vijgeblad voor zijn machtsaspiraties. Hitler was ideologisch heel flexibel als dat zo uitkwam. Al in de eerste maanden van zijn kanselierschap decimeerde hij bijvoorbeeld de 'ware gelovigen' onder zijn 'Stürmer', omdat de Pruissische officierskaste niets van het nazituig moest hebben.

Zonder objectieve grondslag zijn zaken als vrijheid, creativiteit en rationaliteit slechts iets 'intersubjectiefs' bepaald door persoonlijke, individuele voorkeuren (en niets anders!), die een ander soort tirannie, met name de tirannie van de consensus, 'oplost'. Zonder grondslag en zonder vorm en structuur kan 'intersubjectiviteit' pure gelijkschakeling worden door de schijnbaar democratische logica van het streven naar een consensus waarin geen plaats is voor de meningsverschillen en afwijkende opvattingen die voor vernieuwing zo noodzakelijk zijn.

Anders dan relativistische ideeën kunnen op de objectieve werkelijkheid gebaseerde ideeën een *definieerbaar* geheel aan expliciete beginselen opleveren die

handen en voeten hebben en vrij zijn van het zweverige personalisme dat momenteel zo in zwang is. Anders dan Paul Feyerabend in zijn afbrekende (en volgens mij cynische) relativisme beweert, zijn de natuurwetenschappen in de afgelopen drie eeuwen het toneel geweest van de meest emancipatorische ondernemingen op ideeëngebied, onder andere door de pogingen de werkelijkheid als een eenheid te zien of de grondslagen ervan te verklaren.
Ondanks beweringen van het tegendeel heeft ook het relativisme 'grondslagen' en een metafysica, maar doordat deze verhuld zijn, kunnen de uitgangspunten van het relativisme veel verlammender werken dan het 'totalitarianisme' dat het objectivisme en het uitdrukkelijk *beredeneerde* 'fundationisme' wordt aangewreven.

2

Voordat we verder gaan, is het nodig vast te stellen wat onder geschiedenis, beschaving en vooruitgang moet worden verstaan.
Geschiedenis is volgens mij de *rationele* inhoud en continuiteit (met soms kwalitatieve 'sprongen') van gebeurtenissen die gebaseerd zijn op de *mogelijkheden* die mensen hebben om vrij te zijn en zichzelf te kennen en met anderen samen te werken, en op de zelfvormende ontwikkeling van vormen van onderlinge verbondenheid die een steeds sterker libertair karakter krijgen. Geschiedenis is, om zo te zeggen, de rationele 'infrastructuur' die menselijke daden en instituties uit verleden en heden verbindt in de richting van een emancipatorische samenleving met geëmancipeerde individuen. Zij is, met andere woorden, het *rationele* element in de ontwikkeling van de mensheid.
Hier zal onmiddellijk tegenin gebracht worden dat er altijd en in alle culturen irrationele dingen zijn gebeurd die niet passen in zulk een verwerkelijking van de menselijke mogelijkheden. Daar stel ik tegenover dat deze dingen, voorzover zij niet rationeel te interpreteren zijn, eenvoudige *gebeurtenissen* blijven en geen geschiedenis worden, al hebben zij ook nog zo veel gevolgen voor de loop van andere gebeurtenissen. Zij horen thuis in *kronieken*, het materiaal waaruit een Froissart zijn sterk anecdotische 'geschiedenissen' heeft opgebouwd, maar niet in de geschiedenis zoals ik die opvat. De geschiedenis kan zelfs louter uit gebeurtenissen bestaan en in irrationaliteit en kwaad ten onder gaan, maar zonder een geschiedenis die zich op zichzelf bezint, zouden we niet eens weten dat er een geschiedenis is geweest.
Als we niet erkennen dat de mensheid de mogelijkheid heeft vrij te zijn en zichzelf te kennen en met anderen samen te werken, kunnen we, evenals menige 'socialist' en zelfs evenals vroegere anarchisten van het type Daniel Cohn-Bendit,

tot de conclusie komen 'dat het kapitalisme het gewonnen heeft', dat de 'geschiedenis' haar eindpunt heeft bereikt in de 'burgerlijke democratie' (hoe weinig dit 'eindpunt' ook mag vaststaan) en dat het verstandiger is een zo comfortabel mogelijk plaatsje in de schoot van het kapitalisme te zoeken dan zich te blijven inzetten voor uitbreiding van het rijk van de rationaliteit en de vrijheid.
Er is altijd veel aanpassing en, erger nog, irrationaliteit, geweld, en plezier in het vernietigen van zichzelf en anderen geweest, en mijn stelling dat geschiedenis de geleidelijke ontplooiing is van de menselijke mogelijkheden om vrij te zijn en zichzelf te kennen en met anderen samen te werken, lijkt nogal aanvechtbaar. Dat er in de loop van het bestaan van de mensheid veel mis was, neemt echter niet weg dat er een dialectiek waar te nemen is geweest van ontluiken en verwerkelijken van mogelijkheden tot maatschappelijke ontwikkeling.
We moeten onderscheid maken tussen menselijk vermogen en menselijke mogelijkheden. Het menselijk vermogen leed toe te brengen behoort tot het rijk van de natuurlijke historie, tot wat de mensen gemeen hebben met de dieren in de 'eerste natuur'. De eerste natuur is het rijk van het overleven, van pijn en vrees. De *niet-wetende* dieren proberen slechts te overleven en zich min of meer aan te passen aan de wereld waarin zij leven. Mensen echter zijn *wetende* dieren die kunnen berekenen en uitdenken, ook als het om behoeften gaat die zij met niet-menselijke levensvormen gemeen hebben.
Het is waar dat de mensen de mogelijkheid in zich hebben om kwaad te doen. Maar het vermogen de meest afschuwelijke daden te plegen, waarvan mensen soms blijk hebben gegeven, betekent niet dat de menselijke mogelijkheden op kwaad doen en vernietigen gericht zijn. Auschwitz met zijn industriële vernietigingstechnologie was niet een onvermijdelijk resultaat van Duitslands ontwikkeling of van industriële rationalisering als zodanig. In Duitsland waren veel antisemieten in de afgelopen twee eeuwen maar dat gold ook, zo niet méér, voor Oost-Europa. De industriële ontwikkeling in West-Europa in de negentiende en twintigste eeuw heeft misschien meer voor de juridische emancipatie van de joden gedaan dan alle christelijke vroomheden van de preindustriële Middeleeuwen. Het kwaad bezit ook een logica, het kan óók verklaard worden, maar in het algemeen wordt het toch als iets onvoorziens beschouwd.
Een verklaring van kwaad die niet louter een verhaaltje is, is instrumenteel of analytisch. Wie kwaad doet, redeneert niet dialectisch of coherent op basis van kennis van de geschiedenis en de beschaving, ook niet op basis van zelf bedacht imaginair feitenmateriaal of van persoonlijke smaak en lustgevoelens. Als het om slechte doelen gaat, rekent een wetend dier instrumenteel.
De aanwezigheid van irrationele factoren en kwaad in veel maatschappelijke verschijnselen dwingt ons duidelijke standaarden voor 'rationeel' en 'goed' aan

te houden. Een louter personalistische, relativistische of functionele benadering levert geen ethische normen op. De persoonlijke smaak waarop subjectivistische en relativistische ethische normen berusten, is voorbijgaand en vlottend als een humeur. Van een nominalistische benadering valt ook niet veel te verwachten: wie van de geschiedenis een onbegrijpelijke verzameling patronen of onverklaarbare verbeeldingsproducten maakt, ontzegt maatschappelijke ontwikkelingen iedere interne *ethische* cohesie. Een geschiedbeschouwing waarin geen onderscheid wordt gemaakt naar soort en kwaliteit van de ontwikkelingen en waarin geen oordeel wordt geveld, komt neer op ongestructureerd eclecticisme zonder aandacht voor de samenhangen die inzicht kunnen verschaffen.

Als wij alleen naar de *verschillen* tussen allerlei culturen en tijdperken kijken, ontgaan ons de onderliggende, verbazend universele tendensen die de materiële en culturele voorwaarden voor vrijheid hebben verruimd. Je hoeft niet van 'alles' de 'grondoorzaak' te weten om te zien dat bepaalde problemen, zoals schaarste, uitbuiting, klasseheerschappij, overheersing en hiërarchisch denken, *steeds* terugkomen.

Bij alle toevallen, mislukkingen en terugvallen in de *rationele* ontwikkeling van samenlevingen en individuen is er een 'vrijheidserfenis', een traditie van steeds dichter bij het ideaal van vrijheid en zelfkennis komen. De werkelijkheid van geschiedenis als coherent zich ontvouwen van aanwezige emancipatorische mogelijkheden blijkt duidelijk uit het feit dat er *beschaving* is, dat wil zeggen belichaming en gedeeltelijke verwerkelijking van de mogelijkheden die de geschiedenis in zich heeft. De overwinning van de beperkingen van de verwantschapsbanden, de ontwikkeling van verzamelen naar landbouw en industrie en van groep of stam naar steeds universelere stad, de uitvinding van het schrift, de ontwikkeling van literatuur en uitdrukkingsvormen en nog veel andere ontwikkelingen hebben de voorwaarden geschapen voor steeds bredere en verfijndere opvattingen over individualiteit en rede.

Dit soort ontwikkelingen is niet met instrumenteel maar alleen met dialectisch denken te begrijpen. Een dialectische opvatting van de geschiedenis onderscheidt verschillen in kwaliteit, logische continuiteit en rijping in historische ontwikkelingen. Wie emancipatorische projecten zo uitkleedt dat slechts subjectieve 'imaginaire feiten' overblijven die geen relevantie hebben voor de realiteit van de algemene menselijke ervaringen en voor de inzichten die het speculatieve denken kan leveren, kan het zicht verliezen op de existentiële invloed van deze ontwikkelingen en op de beloften die zij inhouden voor toenemende vrijheid, zelfkennis en onderlinge samenwerking. Wij vinden deze ontwikkelingen al gauw vanzelfsprekend maar wat voor mensen zouden wij zijn geweest zonder deze historische en culturele ontwikkelingen? Er zijn in het beschavingsproces dat de mensheid heeft

doorlopen, afschuwelijk barbaarse momenten geweest, niettemin zijn mensen in de loop ervan burgers geworden, terwijl de aanpassing aan steeds veranderende natuurlijke omgevingen, die ook van dieren vereist werd, bij de mensen een *vernieuwings*proces was.

De dialectiek van de vrijheid heeft steeds opnieuw een rolgespeeld in de *steeds weer oplaaiende strijd voor zowel ideologische als fysieke vrijheid,* waarbij het ideaal van de nagestreefde vrijheid, zelfkennis en onderlinge samenwerking *steeds hoger gesteld* werd. Tal van gevallen uit het verleden laten zien hoe massa's mensen uit heel verschillende culturen voor dezelfde duizenden-jaren oude problemen oplossingen hebben gezocht langs wegen die verbazend veel op elkaar leken uitgaande van opvattingen die verbazend sterk overeenkwamen. De leuze van de Engelse boerenopstand van 1381 'Toen Eva spon en Adam spitte, wie kon er toen edel op zijn achterste zitten?' heeft, ondanks de veranderde levensopvattingen, zeshonderd jaar later nog niets van haar zeggingskracht verloren.

Geschiedenis als ontwikkeling van de menselijke mogelijkheid vrij te zijn, zichzelf te kennen en met anderen samen te werken is een zich steeds ontwikkelend 'geheel'. Dit geheel is geen eindstadium zoals Hegels 'absolute zijn'. Geschiedenis heeft niets teleologisch, mystieks of absoluuts. 'Heelheid' is geen teleologisch richtpunt voor zich ontplooiende componenten van een vooraf bepaald 'absoluut zijn'.

Het verwerkelijken van onze mogelijkheden is niet iets dat ons overkomt. Menselijke wezens zijn geen passieve instrumenten van een zich verwerkelijkende en tot zelfbewustzijn komende 'Geest': het zijn *actief handelende personen,* authentieke 'elementen' van de geschiedenis, die hun mogelijkheden binnen een maatschappelijke ontwikkeling al of niet realiseren. Revolutionaire tradities zijn soms doodgelopen of verzand en het is zelfs niet uitgesloten dat er uiteindelijk helemaal geen menselijke revolutionaire traditie overblijft. Niemand kan voorspellen of er ooit een 'uiteindelijke' rationele samenleving zal komen als bevrijdend 'einde van de geschiedenis'. We kunnen niet zeggen hoe rationeel, vrij en coöperatief een rationele, vrije, coöperatieve samenleving zal zijn en nog minder welke 'grenzen' die rationaliteit, vrijheid en coöperatie zullen hebben. De idealen op die gebieden veranderen voortdurend en worden steeds hoger gesteld. Het speculatieve denken heeft juist tot taak te bepalen wat er, gezien de werkelijke mogelijkheden, op een bepaald tijdstip *zou moeten zijn.* Wie tot de conclusie komt dat het liberale kapitalisme het 'einde van de geschiedenis' is, gooit de historische erfenis van de magnifieke pogingen die in het werk zijn gesteld om tot een vrije samenleving te komen, zomaar weg.

3

De bewering van Marx dat hij de 'natuurwetten van de kapitalistische produktie' had blootgelegd, was absurd, maar het relativisme als alternatief te zien is dat ook. Toen hij nog jonger en soepeler van geest was, stelde Marx terecht: 'Het is niet genoeg als de gedachte naar verwerkelijking streeft, de werkelijkheid moet ook naar een gedachte streven'. De gedachte als dialectisch denken geeft vorm aan heden en toekomst in de mate waarin de rationele menselijke praxis het impliciete objectief verwerkelijkt. Onze tijd van alles overheersend subjectivisme, waarin zelfs bij belangrijke gebeurtenissen aan geschiedenis, beschaving en vooruitgang gewoonlijk iedere zin en coherentie wordt ontzegd, heeft dringend behoefte aan een objectiviteit die verder gaat dan die van de natuurwetenschappen en de 'natuurwetten' enerzijds en die van het eigene, 'imaginaire' en toevallige anderzijds. Terwijl de vulgaire marxisten met een beroep op de 'wetenschap' de ethische uitspraak 'socialisme is noodzakelijk' vervingen door de teleologische uitspraak 'socialisme is onvermijdelijk', tonen onze 'postmarxistische' critici zich even vulgair met hun vasthouden aan incoherentie als 'verklarend' element in maatschappijtheorieën.

'Intersubjectiviteit' en 'intersubjectieve relaties' bieden geen zinnige verklaring voor de verschijning van de mensheid in de biologische evolutie of in wat 'natuur' wordt genoemd, zeker niet met een concept als 'maatschappelijke constructie', waarmee geprobeerd wordt de objectieve evolutionaire werkelijkheid te omzeilen die in het begrip 'natuur' ligt opgesloten.

Dialectiek is niet maar gewoon een 'methode': totaal verschillende dialectische denkers zoals Aristoteles, John Scotus Eriugena, Hegel en Marx hebben in verschillende tijdsperioden verschillende kennis- en werkelijkheidsgebieden op verschillende manieren bestudeerd. De kennis van de dialectiek *is ook een proces*, het dialectische denken heeft zich ontwikkeld - in de zin van *verrijkt*, niet in de zin dat het van paradigma veranderd zou zijn.

De bredere objectiviteit die dialectisch denken oplevert, zegt niet dat de rede *zal* overwinnen maar dat zij *behoort* te overwinnen, *zij verleent aan het menselijk handelen een ethische dimensie* en legt de grondslag voor een werkelijk objectief ethisch socialisme of anarchisme. Het dialectische denken geeft de ethiek een plaats in de geschiedenis door het belang dat het toekent aan hetgeen *behoort* tegenover hetgeen *is*. De geschiedenis als het dialectisch rationele drukt, om zo te zeggen, een stempel op onze gedragscodes en onze interpretaties van gebeurtenissen. Zonder deze bevrijdende erfenis en een praxis van bevordering van de ontplooiing van deze erfenis hebben wij slechts onze persoonlijke voorkeuren als criterium om te beoordelen wat in een bepaalde culturele constellatie creatief is en

wat stilstand betekent, wat rationeel is of irrationeel, goed of slecht. Anders dan de objectiviteit van de natuurwetenschappen, is de objectiviteit van het dialectisch naturalisme *van nature* ethisch.

Een maatschappelijke ontwikkeling is niet dialectisch *omdat* zij *natuurnoodzakelijk* rationeel is, zoals een traditionele hegeliaan zou kunnen veronderstellen, maar zij is dialectisch of historisch *als* zij rationeel is.

Er is in de afgelopen vijftien of meer jaren *veel gebeurd* maar even goed waren het *ahistorische* jaren doordat er toen geen vooruitgang van blijvende aard in de richting van een rationele samenleving is geboekt. De spectaculaire vorderingen op technologisch en wetenschappelijk gebied nemen niet weg dat het in ideologisch en structureel opzicht vooral jaren van achteruitgang waren in de richting van meer barbarij. Een dialectiek van het irrationele, van een terugval in barbarij, een strikt *negatieve dialectiek,* is echter onmogelijk. Adorno's 'Negative Dialektik' en zijn samen met Horkheimer geschreven 'Dialektik der Aufklärung', waarin gepoogd werd de 'dialectische' terugval van de rede (in de betekenis waarin Hegel de rede opvatte) naar instrumentalisme te beschrijven, waren weinig meer dan ratjetoes van ingewikkelde neo-Nietzscheaanse woordenstromen, vaak briljant, kleurrijk en opwindend informatief, maar ook vaak verward, tamelijk ontmenselijkend en eerlijk gezegd irrationeel. Een 'dialectiek' zonder *enige* transcendentie (*Aufhebung*) en zonder plaats voor de 'negatie van de negatie' is geen dialectiek.

Eén van de eerste pogingen 'dialectisch' met regressie om te gaan, was Josef Webers weinig bekende 'retrogressiethese' verschenen in november 1944 in het trotskistische *The New International.* Hij stelde daar de vraag die veel denkende revolutionairen in die tijd bezig hield: Welke vormen zou het kapitalisme aannemen als er na de (tweede wereld-)oorlog geen proletarische revolutie kwam? Uit die vraag blijkt al dat niet alle marxisten het socialisme als 'onvermijdelijk' beschouwden of van mening waren dat er na die oorlog noodzakelijkerwijze een socialistisch 'einde van de geschiedenis' zou komen. Als dissidente trotskist kende ik in die tijd veel mensen die even veel vrees koesterden voor de komst van een barbaarse samenleving als hoop op een doorbraak van het socialisme. De barbarij die nu dreigt, ziet er misschien anders uit, maar is in wezen niet anders.

De samenlevingen worden steeds gelijkvormiger in cultureel en economisch opzicht: goederen, industriële technieken, maatschappelijke instellingen, waarden en zelfs verlangens worden 'veruniversaliseerd' zoals nooit eerder het geval is geweest. En juist in deze tijd kennen academische kringen aan het eigene in allerlei culturele verbanden een betekenis toe zoals in het verleden zelden is gebeurd. Proberen zij zich op die manier te onttrekken aan een hoogst noodzakelijk

onderzoek van de uitdagingen van het hedendaagse kapitalisme? Vooral Foucault en de postmodernisten hebben dikke boeken volgeschreven met ingewikkelde verhullende redeneringen, die de 'wereldbeelden' bevredigden van navelstarende individuen voor wie graffiti het favoriete wapen tegen het kapitalistische stelsel zijn geworden en het kaalgeschoren hoofd het beste middel om de conventionele kleinburgerij te lijf te gaan.

Samenvattend: een *revolutionaire* beweging kan niet groeien zonder Blochs 'principe van de hoop' (hoe zou zij anders in de toekomst kunnen geloven?), zonder erkenning van de universaliteit van de geschiedenis van een mensheid die door de eeuwen heen met steeds weer dezelfde problemen is geconfronteerd, zonder een erkenning van de gemeenschappelijke belangen die de grondslag vormen voor een gemeenschappelijke strijd, zonder een geloof dat ontwikkelingen rationeel kunnen zijn en zonder een niet op louter persoonlijke of 'intersubjectieve' overwegingen dan wel 'consensus' berustend groeiend inzicht in wat goed is, zonder de erkenning dat maatschappelijke ontwikkelingen een beschavende invloed kunnen hebben en zonder een geloof dat historische vooruitgang mogelijk is. In de theorieën die nu opgeld doen, hebben series gebeurtenissen echter de plaats ingenomen van geschiedenis, cultureel relativisme de plaats van beschaving en fundamenteel pessimisme de plaats van geloof in een mogelijkheid van vooruitgang. Nog erger is dat de rede van haar plaats is verdrongen door mythevorming en het uitzicht op een rationele samenleving door zwarte visioenen. Er dreigt een afschuwelijke neergang in intellectueel en praktisch opzicht, en dat op een tijdstip waarop een dringende behoefte bestaat aan theoretische helderheid. Onze tijd heeft een *maatschappij*-analyse nodig die de noodzaak van een revolutionaire en uiteindelijk van een volksbeweging aantoont, niet een *psycho*-analyse die in ideologische mantels van deugdzaamheid gehulde verontschuldigingen levert voor 'fijn besnaarde zielen'.

Aangezien het feit dat iets er rationeel gezien zou *moeten* zijn nog niet betekent dat het er ook *is*, is het voorstelbaar dat de rede geen plaats zal hebben in een vrije samenleving. Als het rijk van de vrijheid ooit zijn grootst mogelijke omvang bereikt, moeten we dat rijk als *vrije wezens* binnengaan, niet als een door bittere noodzaak en angst naar binnen gedreven kudde. Onze relativisten zouden een sinistere rol kunnen spelen als hun 'verbeelding' ons het contact met de werkelijke wereld zou doen verliezen. Zonder rationeel objectieve gedragsnormen kan de verbeelding even demonisch zijn als zij bevrijdend kan zijn mét zulke normen. Spontaniteit zowel als verbeelding moeten gepaard gaan *met inzicht*.

De bemoedigende gebeurtenissen van mei 1968 met hun leuze 'De verbeelding aan de macht!' zijn gevolgd door een hausse van nihilistisch postmodernisme en poststructuralisme, van een niet te pruimen metafysica van het 'verlangen' en

van een apolitieke roep om 'verbeelding', waarvoor een verlangen naar 'zelf-verwerkelijking' de voedingsbodem vormde. Meer dan ooit, zou ik willen zeggen, moeten we Nietzsches uitspraak 'Alle feiten zijn interpretaties' omkeren en eisen dat alle interpretaties op objectiviteit worden gebaseerd. In deze tijd van zwalken tussen beschaving en barbarij komen allerlei apostelen van de irrationaliteit als demonen uit hun donkere holen gekropen niet om de problemen van de mensheid duidelijk te maken maar om verwarring te stichten met hun ontkenning van de rol van de rede in de geschiedenis en in het menselijke leven. Ik ben ongerust niet omdat er geen wetenschappelijke 'garanties' zijn voor de komst van een libertaire samenleving maar omdat ik me afvraag of er voor zo'n samenleving wel *gevochten* zal worden in zo'n decadente en hopeloze tijd.

*Dit essay (History, Civilization and Progress. Outline for a Criticism of Modern Relativism) is ontleend aan *Green Perspectives* no 29 (maart 1994). De vertaling is van Bas Moreel. Bookchin schiet nogal eens door. Volgens ons kan relativeren, wat onvermijdelijk met kennisvergroting gepaard gaat, en verbreken van verstarde vormen en normen - iets waar ook Bookchin het nodige aan heeft bijgedragen - een groot goed zijn. Aan beide zitten echter ook keerzijden en Bookchin heeft goed werk gedaan met daarop te wijzen.
Bookchins gewoonte doorlopend zijwegen te bewandelen en zijn barokke taalgebruik maken van zijn teksten echter vaak puzzels, die soms ook niet letterlijk te vertalen zijn. Om die reden hebben we nogal in zijn essay gesnoeid, met name in de laatste twee paragrafen, en het ook hier en daar stilistisch wat aangepast. Hierdoor is, zo hopen we, de samenhang van zijn argumentatie versterkt en de leesbaarheid van zijn essay vergroot. (Red.)

HARM KOLTHEK
EN HET OUDERDOMSPENSIOEN

Bert Altena

Anarchisten willen de Staat, als een van de uitingen van het gezag, uit het maatschappelijk leven doen verdwijnen. Betoogde Bakoenin niet dat de Staat het goede in de mens onderdrukte en liet Kropotkin niet zien hoe de Staat ook de mens als sociaal wezen schaadde? De Staat was het grote koekoeksei in de mensengeschiedenis. Kropotkins *Mutual Aid* kwam aan het begin van deze eeuw uit, juist toen in allerlei landen van Europa de sociale wetgeving de rol van de staat dreigde te vergroten. Direct grijpbare voordelen voor de armen in het algemeen en de werkende arbeiders in het bijzonder maakten onderdeel van die wetgeving uit. Dat maakte categorische afwijzing van de Staat niet gemakkelijker: wat was het alternatief? Was het koekoeksei van de verzorgingsstaat niet te verkiezen boven de wellicht lege dop van de anarchocommunistische revolutie?
Waar een anarchistische beweging van enige importantie bestond, verhevigden de anarchisten tussen 1900 en 1914 hun discussie over de staat. Zie ik het wel, dan is die discussie nog niet ten einde, zelfs nu de verzorgingsstaat weer wordt afgebroken. Is Kropotkins algehele veroordeling van de staat nog wel vol te houden? Is het oude anarchistische ideaal nog wel integraal te realiseren? De denkende anarchist ziet zich voortdurend voor deze vragen gesteld, maar de beweging heeft de oude omvang niet meer. Geeft dat een groter ruimte voor vernieuwende ideeën? De wederwaardigheden van Harm Kolthek die in 1907 secretaris van de anarchistische vakbeweging, het Nationaal Arbeids-Secretariaat (NAS), werd, kunnen stof voor overweging geven.

Harm Kolthek (1872-1946) had al een half activistenleven achter de rug toen hij dit baantje opnam. Laatstelijk had hij in Deventer een propagandistenbestaan opgebouwd als redacteur van het anarchistische en antimilitaristische blaadje *Recht voor Allen* en had hij de Deventer vakbeweging doen opbloeien. Hij schreef helder en vlot en had het vermogen moeilijke onderwerpen begrijpelijk te behandelen.[1]
Het NAS was in 1907 geen grote en sterke organisatie. Van de in de nijverheid arbeidende bevolking organiseerde het in 1909 slechts een half procent.[2] In totaal telde het NAS toen 3414 leden en dat was al weer meer dan het dieptepunt van 1905. Het Secretariaat wilde zeer beslist *arbeiders*beweging wezen: voor de arbeiders, door de arbeiders en dat hield een grondige achterdocht jegens de politiek

en politici in. Sinds januari 1901 sloot het NAS actie voor goede sociale wetgeving wel niet helemaal uit, maar het weigerde deel te nemen aan verkiezingen of wetten te vragen. Overheidsmaatregelen kwamen voornamelijk in het vizier wanneer ze de belangen van arbeiders schaadden. Dan was verzet geboden, doch "alles wat moet worden gedaan in het belang der arbeiders, moet berusten op organisatie en zelfbewustzijn".[3]

Onomstreden was dit standpunt aanvankelijk niet, maar na 13 december 1904 was de parlementaristische oppositie in het Secretariaat overwonnen.[4] Tegenover parlementaire actie zette het NAS "directe actie". Daarmee namen de arbeiders het heft zelf in handen onder andere om wettelijk slecht geregelde toestanden te verbeteren.[5] Toenemende sociale wetgeving dwong de syndicalisten echter zich meer te bemoeien met plannen en voorstellen van de regering. De taak van de vakbeweging vereiste zodoende steeds meer formeel onderwijs en technische kennis van wet en maatschappij. Voor arbeiders met een gebrekkige opleiding werd dat steeds moeilijker, hoe intelligent zij ook waren. Hier schuilt een deel van de problemen waar Kolthek als secretaris van het NAS op stuitte. Hij raakte in zijn ontwikkeling los van zijn achterban. Dit komt goed naar voren in de agitatie rond het ouderdomspensioen.

Met het aantreden van de antirevolutionaire minister A.S. Talma (1908) kwam dit in het stadium van regelgeving.[6] Het NAS had nooit goed over pensioenregelingen nagedacht. Het was pas in 1908 door de Bond voor Staatspensionneering ermee in aanraking gekomen. Meteen hadden toen sommige bestuursleden veel terughoudender dan Kolthek gereageerd "omrede wij ons toch tegenover zulke regelingen plaatsen".[7] Talma's plannen behelsden verzekering met verplichte premiebetaling. Kolthek bestudeerde de materie nijver en liep al snel vèr voor zijn kompanen uit. In 1910 stelde hij het NAS-bestuur een motie voor, die zonder bespreking werd overgenomen: de arbeiders moesten met alle middelen tegen Talma's wetsontwerp in het geweer gebracht worden. Na felle kritiek van de SDAP die elk concreet middel van verweer (bijvoorbeeld parlementair debat) in de motie miste, werd deze in meer positieve termen gesteld, zodat het congres zich zou uitspreken vóór staatspensionering maar zonder premieheffing. Het Secretariaat zou "in zekeren maten" actie voeren. Notulist Teders tekende aan: "De motie houdt voorzichtigheid in, op grond dat het N.A.S. op heden niet bij machten is, in volle activiteit een actie te gaan voeren".[8]

Zo nam het NAS-congres in 1910 (opnieuw zonder discussie) een merkwaardige motie aan over de "dwangwetten" staatspensionering[9] en een korte discussie die op het congres volgde had bitter weinig om het lijf. Op drie artikelen van Kolthek voor staatspensionering zonder verplichte premiebetaling verscheen maar één weerwoord. W. Schn[eider] meende meer syndicalistisch: "Laat aan het volk de

belastingpenningen, voedt *u zelve* uit de opbrengst van *uwen* arbeid, gelijk het volk dit nu zich zelve en den geheelen Staat moet doen van hetgeen door hunnen arbeid ontstaat, zóó en zóó alleen moet het N.A.S. ten opzichte van staatspensioen staan."[10] Zo was de discussie nog maar amper op gang gekomen, toen het referendum al besliste ten voordele van de vrijwel niet bediscussieerde motie.[11]
Het NAS kon nu de actie verder voorbereiden. Kolthek studeerde hard en kreeg hulp van Christiaan Cornelissen.[12] Al snel bleek de zaak veel ingewikkelder, want de regering stelde voor de premie van de arbeiders aan te vullen met een staatssubsidie. Daarvoor wilde ze de invoerrechten verhogen en nieuwe invoeren. Viel dus die tariefwet, dan viel ook het ouderdomspensioen. De arbeiders, meende Kolthek, moesten zich nu óók over de tariefwet uiten, en dat was een heel moeilijk onderwerp.[13]
Koltheks studiën resulteerden in een aantal artikelen[14] en in een heldere brochure *De Tariefwet: Past op uw zakken*. Kolthek bepleitte dat de oude arbeider net als in Engeland gewoon een pensioen uit de staatskas kreeg. Verhoging van invoerrechten wees hij categorisch af, maar hij erkende, dat hulp van de staat onontbeerlijk was: "Elk ander stelsel van pensioneering dan door den Staat, op kosten van de Gemeenschap, is voor de arbeiders meer nadeelig."[15]

Kritiek

Curieus: een syndicalistische organisatie die pleit voor staatspensioen, zij het zonder premiebetaling. Natuurlijk ontmoette dit kritiek. Gerhard Rijnders vond Koltheks pleidooi maar "lamzalig gepeuter".[16] De redacteur van het NAS-bouwvakarbeidersblad, K.F.W. Henneke, was een andere tegenstander van het aldus versterken van staatsbegrip en staatsalmacht.[17] Langzamerhand begonnen de meningen in het NAS vervaarlijk tot in het onoverzichtelijke uiteen te lopen. De timmerlieden wilden liever premie betalen dan indirecte belastingen, de grondwerkers meenden dat de consequentie eiste dat je dan ook afgevaardigden naar het parlement stuurde, maar dat vonden de zeelieden voldoende reden om überhaupt niet voor wetten te ageren. Op het congres van 1912 verdedigde Kolthek zijn ideeën met een veelheid van argumenten. Aan zijn opvattingen kon hij nog een anarchistisch tintje geven door te stellen: "Bereiken wij dat de Staat voor ouderdomsverzorging zorgt door een premievrij staatspensioen, dan zal hij daardoor als kapitalistisch machtsinstituut niet versterken, maar verzwakken. Dat stelsel ondermijnt het kapitalisme, omdat het de arbeiders onbleef zijn voorkeur bafhankelijker maakt."[18]
Waren Koltheks ideeën omstreden, zijn stijl vergrootte de bezwaren nog. Hij domineerde de discussie en liet vaak maar al te duidelijk merken hoeveel beter

ERRATA

In het *Tweede Jaarboek* De AS 112 zijn op de pagina 76 en 77 drie gedeelten uit verschillende zinnen in de tekst versprongen. Hierbij de verbeterde versie om de leesbaarheid te bevorderen en met onze verontschuldiging.

De eindredactie.

Kritiek

Curieus: een syndicalistische organisatie die pleit voor staatspensioen, zij het zonder premiebetaling. Natuurlijk ontmoette dit kritiek. Gerhard Rijnders vond Koltheks pleidooi maar "lamzalig gepeuter".[16] De redacteur van het NAS-bouwvakarbeidersblad, K.F.W. Henneke, was een andere tegenstander van het aldus versterken van staatsbegrip en staatsalmacht.[17] Langzamerhand begonnen de meningen in het NAS vervaarlijk tot in het onoverzichtelijke uiteen te lopen. De timmerlieden wilden liever premie betalen dan indirecte belastingen, de grondwerkers meenden dat de consequentie eiste dat je dan ook afgevaardigden naar het parlement stuurde, maar dat vonden de zeelieden voldoende reden om überhaupt niet voor wetten te ageren. Op het congres van 1912 verdedigde Kolthek zijn ideeën met een veelheid van argumenten. Aan zijn opvattingen kon hij nog een anarchistisch tintje geven door te stellen: "Bereiken wij dat de Staat voor ouderdomsverzorging zorgt door een premievrij staatspensioen, dan zal hij daardoor als kapitalistisch machtsinstituut niet versterken, maar verzwakken. Dat stelsel ondermijnt het kapitalisme, omdat het de arbeiders onafhankelijker maakt."[18]

Waren Koltheks ideeën omstreden, zijn stijl vergrootte de bezwaren nog. Hij domineerde de discussie en liet vaak maar al te duidelijk merken hoeveel beter

hij over de zaken had nagedacht en hoeveel meer hij wist. Daarmee streek hij vele syndicalisten tegen de haren. Koltheks gezag verminderde ook doordat *De Arbeid* niet de dominante stem in het Nederlandse anarchisme was. In 1911 werd in de kring van Domela Nieuwenhuis en diens *De Vrije Socialist* de kritiek op Kolthek scherper. "Als er een organisatie noodig is, als men er niet buiten kan, dan zorge men dat zij zoo los mogelijk is door allerlei voorzorgen te nemen. En anders gaat men den weg op van het N.V.V.", meende Nieuwenhuis nog steeds.[19] Dat was ongeveer het ergste wat je Kolthek voor de voeten kon werpen. Het NAS moest weigeren propaganda te maken voor welke staatspensionering dan ook, meende de opstandige colporteur P.C. Bos, Kolthek was een "revisionist".[20]

Dat had Bos zo slecht nog niet gezien, want Kolthek herzag inderdaad de plaats van de vakbeweging in de anarchistische beweging en de verhouding van het syndicalisme tot de staat. Directe actie van onderop bleef zijn voorkeur behouden boven wettelijke bescherming van bovenaf,[21] maar hij hechtte een steeds groter belang aan goede organisatie met een duidelijk als zodanig optredend bestuur. Ook wijzigde hij zijn ideeën over de waarde van hervormingen. Karakteristiek komt dit alles samen in een opmerking uit december 1911: "Tegen hervormingen kan zich geen socialist verzetten, nòch theoretisch, nòch practisch. Theoretisch niet, omdat de theorie van het socialisme is gebaseerd op de evolutie van het productiewezen; practisch niet, omdat we elken dag ervaren, dat de ellende demoraliseert en de socialistische beweging slechts wordt gediend door fiere, kloeke, zelfbewuste strijders. Het onwaarachtige zit echter dáárin, dat er wordt opgetreden alsof de komst van hervormingen afhankelijk is van de heeren parlementariërs. Dat is niet het geval. Het is de mate van bewustheid en organisatie van het proletariaat, welke den stand der sociale wetgeving beheerscht."[22] Geclausuleerd komt dit neer op beamen van het nut van maatschappelijke actie voor betere sociale wetgeving en dus van de noodzaak voor de vakbeweging mee te denken over (reformistische) oplossingen voor maatschappelijke vraagstukken.[23] De syndicalistische vakbeweging moest zich dus met de politiek bemoeien.

Die opvatting hing nauw samen met een steeds beperkter visie op de taken van de syndicalistische beweging. Was aanvankelijk de syndicalistische vakbeweging de organisatorische basis geweest voor een breed anarchistisch streven van arbeiders, in Koltheks ogen diende zij zich steeds enger met vakbondszaken bezig te houden. De maatschappij was immers een organisme: van eenvoudig, werd ze meer en meer ingewikkeld.[24] Het sluitstuk van deze revisie was de afzwakking van het primaat van de economische strijd. Het NAS diende niet het kapitalisme overal waar het zich in het leven manifesteerde te bestrijden.[25] Wat zich op basis van de nieuwe socialistische sociaal-economische verhoudingen zou

optrekken, was wel belangrijk, maar geen taak voor het NAS. "Voor het bestrijden van den Staat, zooals wij dien tegenwoordig kennen, bestaat een anarchistische beweging."[26] Het NAS werd een stem in het grote koor dat het (vrij-) socialistisch lied tegen het kapitalistisch verderf zong.
In wezen maakte Kolthek theoretisch de weg vrij voor een vakbeweging die nog wel anarchistische geloofsartikelen aanhing, maar zich praktisch bewoog binnen de bestaande orde met een strategie die meer en meer over de staat liep.[27] Daar hadden veel syndicalisten grote moeite mee.[28] Via *De Vrije Socialist* konden zij Kolthek bestrijden. Juist in vergelijking met het NVV moest het NAS revolutionair zijn.
Dit alles maakte Kolthek voor het NAS steeds minder acceptabel en het NAS voor hem steeds onaangenamer. In de zomer van 1912 werd hij ziek. Met het ouderdomspensioen wilde hij zich niet meer bezighouden. Zijn opvolger moest dat maar afmaken. Hij wilde weg. Toen het bestuur weigerde een artikel te plaatsen, omdat dat te anarchistisch van toon was, was de maat vol[29] en verminderde Kolthek zijn arbeid nog meer. Per 1 juni 1913 stapte hij op.[30] Zijn medebestuursleden konden hem inzake het ouderdomspensioen niet vervangen, "daar wij geen krachten in ons bestuur bezitten die studie van deze wet gemaakt hebben, en geen compassieteiten bezitten om leiding aan deze zaak te geven".[31] Het wetsontwerp werd na enige verslechterende amendementen aangenomen en op 8 december 1913 konden oude arbeiders hun eerste staatspensioentje van twee gulden per week innen.

Noten

1.Over Kolthek: Dick de Winter, Tussen ideaal en praktijk: Harm Kolthek en het Nationaal Arbeids-Secretariaat (NAS), in: Wim de Lobel en Hans Ramaer (red.), *Eerste Jaarboek Anarchisme* (Moerkapelle 1994) 107-34; Frans Becker, Harm Kolthek jr (1872-1946) in: Piet Hoekman e.a. (red.), *Een eeuw socialisme en arbeidersbeweging in Groningen. 1885-1985* (Groningen 1986) 160-4. Zie ook: A. de Jong, H. Kolthek overleden, *Ons Erfdeel* januari 1947. Nadere biografische gegevens in: *De Arbeid*, 24/3/12.
2.Berekend naar: [H. Kolthek], *Jaarverslag NAS 1910* [z.p. z.j.] 90 en: J.A. de Jonge, *De industrialisatie in Nederland tussen 1850 en 1914* (Nijmegen 1976 (reprint)) 228-9.
3.Marten Buschman, *Tussen revolutie en modernisme. Geschiedenis van het Nationaal Arbeids-Secretariaat in Nederland. 1893-1907* (Den Haag 1993), 61-4; NAS beschrijvingsbrief mei 1901, 1.
4.*Correspondentieblad NAS*, 1/1/04.
5.Christiaan Cornelissen, Directe Actie, *Correspondentieblad NAS* 1/2/04. Zie ook: id., *Directe Actie (Zelf Doen). De taktiek van vakvereenigingen en revolutionaire groepen* (Amersfoort 1904).
6.Over de werking van de invaliditeitswet informeren: Loes van der Valk, *Van pauperzorg tot bestaanszekerheid. Armenzorg in Nederland 1912-1965* (Amsterdam 1986) 36-8; en E.A.M. Bulder, *The social economics of old ages. Strategies to maintain income in later life in the Netherlands 1880-1940* (Amsterdam 1993) 98-100 en Appendix 2. Over de parlementaire behandeling: W.H. Vermeulen, *Parlementaire geschiedenis van Nederland. 1901-1914* ('s-Gravenhage 1950), 207-13.

7.Bestuursnotulen NAS 29/6/08 in: IISG, archief-NAS 4.
8.Bestuursnotulen NAS 22/2 en 8/3/10 in: IISG, archief-NAS 6.
9.*NAS congresverslag 1910*, 29-31.
10.*De Arbeid* 14/5/10.
11.*De Arbeid*, 4/6/10: vóór actie tegen dwangverzekering 1584, tegen 97 en 106 blanco. Zie ook protest afd. Arnhem van de Landelijke Federatie van Sigarenmakers in NAS-bestuursnotulen 17/5/10 in: IISG, archief-NAS 6.
12.NAS-bestuursnotulen 2/8, 6 en 27/9 en 11/10/10 in: IISG, archief-NAS 6.
13.Notulen NAS-bestuur 18/4/11 in: IISG, archief-NAS 8.
14.Zie *De Arbeid*, 22/4, 13 en 27/5, 17 en 24/6/11.
15.*Id.*, 24.
16.*De Arbeid*, 21/6/10. Kolthek meende dat oudere werknemers juist de lonen drukten.
17.*De Arbeid* 21/1 en 11/2/11.
18.*NAS-congresverslag* 1912, 70.
19.*De Vrije Socialist*, 20/5/11.
20.*De Vrije Socialist*, 15/3/11.
21.Zie het commentaar op de steenhouwerswet in *De Arbeid*, 20/9/11.
22.*De Arbeid*, 20/12/11.
23.*De Arbeid*, 6/4/12 benadrukt die noodzaak.
24.[Kolthek], *Eenheid*, 28.
25.Bestuursnotulen 7/12/08 in: IISG, archief-NAS 4.
26.*NAS-congresverslag 1910*, 17.
27.Zodra de arbeiders "de historische waarheid hebben leeren kennen, dat elke Staat is en moet zijn de uitdrukking, de afspiegeling van de machtsverhoudingen in het leven zelf, in de maatschappij, dat er geen enkele Regeering bij hare maatregelen in de praktijk dat kan verwaarloozen, of zij zien ook in dat zij zich van dien Staat een geheel verkeerde voorstelling hebben gemaakt. Wanneer zij den Staat kunnen dwingen, onverschillig door welke middelen, om maatregelen te nemen, waardoor de macht der arbeidersklasse wezenlijk wordt vergroot of versterkt, dan verzwakken zij daardoor den Staat als een werktuig van het kapitalisme." *De Arbeid*, 18/5/12.
28.Zie bijvoorbeeld ook de kritiek van Tj. de Jong in *De Arbeid*, 15 en 22/5/12.
29.Bestuursnotulen NAS 17/10/12 in: IISG, archief-NAS 10. Zie voor zijn argumenten ook: *De Arbeid*, 26/3 en 2 en 5/4/13.
30.*De Arbeid*, 31/5/13.
31.Bestuursnotulen NAS, 8/2/13 in: IISG, archief-NAS, 10.

TUSSEN CIRCUS EN ANTI-CIRCUS: PARTIJ, PARLEMENT EN ANARCHISME

Ton Geurtsen

Zijn activiteiten binnen politieke partijen en deelname aan verkiezingen voor parlementaire organen verenigbaar met anarchistische doelstellingen? Deze vraag is zo oud als de anarchistische beweging zelf en schijnt tot op heden nog niets aan actualiteit te hebben ingeboet. Nog enkele nummers geleden[1] bepleitte Hans Ramaer een groene partijpolitieke en parlementaire betrokkenheid, een standpunt waar ondergetekende in kritische zin op reageerde.[2] Mijn bezwaren waren en zijn ook nu gebaseerd op inhoudelijke en strategische overwegingen en niet op datgene waar menig anarchist zich ten onrechte op concentreert: een nee onder alle omstandigheden. De hier opgeworpen vraag is namelijk geen principiële, maar een pragmatische kwestie en op het vaak zo ergernis wekkende partijpolitieke circus dient niet met een simplistisch anti-circus gereageerd te worden.
De criteria die vanuit een anarchistische optiek aan partijactiviteit gesteld dienen te worden, zullen in veel gevallen tot onthouding leiden en in elk geval lijkt me elke combinatie van anarchistische opvattingen met een lidmaatschap van een van de nu in het parlement vertegenwoordigde partijen niet verdedigbaar. Toch hoeven partijactiviteit en anarchisme elkaar niet onder alle omstandigheden uit te sluiten, mits men helder het (anarchistisch-socialistische) doel voor ogen houdt en de middelen daarmee in overeenstemming brengt.

Indien men zich tot doel stelt kleine veranderingen binnen de bestaande maatschappij te realiseren, is er geen enkele belemmering noch om actief te zijn binnen een van de politieke partijen noch om deel te nemen aan verkiezingen. Dat ligt anders, wanneer men fundamenteel afwijzend staat tegenover de kapitalistische, imperialistische, militaristische en patriarchale maatschappij waarin we leven.
Het nastreven van radicale ingrepen in de bestaande samenlevingsorde betekent dat men zich alleen met een partij kan engageren die deze doelen uit overtuiging aanhangt. Wie daarentegen uit strategische overwegingen met radicale doelen in een gematigde partij stapt, zal op den duur zelf gematigd worden. Bovendien zal de buitenwacht terecht alleen een oordeel vellen over wat een partij is en niet op wat ze ooit zou willen zijn: men krijgt een andere dan een radicale aanhang. Een deel van de leden haakt op den duur af omdat de partij te veel naar rechts is opgeschoven, de overigen zullen zich aan de partijkoers aanpassen.

In elke beweging doemt het gevaar op dat de doelen naar de achtergrond verschuiven en het middel van een pragmatische korte-termijnpolitiek voorop komt te staan. Dit uit elkaar trekken van korte en lange termijn, van middel en doel pleeg ik aan te duiden met het begrip *sociaaldemocratisering*. Het is een term die specifiek betrekking heeft op de van socialisme naar sociaaldemocratie geëvolueerde beweging, in Nederland vertegenwoordigd door de SDAP en de PvdA, maar deze aanpassingstendens wordt ook elders zichtbaar. Niet alleen de historische ontwikkeling van de beginnende SDAP tot aan de huidige PvdA, maar ook die van de linkse sociaaldemocraten uit 1909 tot de latere CPN of van de zelfstandige opererende PSP naar het huidige GroenLinks laat dit afdoende zien.

Argumenten

Het anarchisme is van dit aanpassingsproces niet uitgezonderd, hetgeen onder meer kan blijken uit de benadering die Hans Ramaer de laatste jaren aanhangt. Het is zijn verdienste dat hij via schriftelijke bijdragen heeft gepoogd het simplistische pro of contra te overstijgen door argumenten voor zijn partijpolitieke activiteiten mede aan een anarchistische traditie te ontlenen. In zijn artikel voor de *De AS* over de betekenis van stadspartijen komt echter een politieke gespletenheid naar voren, waar hij geen verbinding legt tussen anarchistische politieke denkbeelden en de praktische politiek. Daardoor dreigt hij zich te begeven in een praktijk, waaruit op den duur verwijzingen naar anarchistische doelstellingen zullen verdwijnen.

Zich kritisch beroepend op Bookchin schrijft hij: "*Zijn optimisme over de mogelijkheid de samenleving* ingrijpend *te anarchiseren deel ik niet. Vandaar dat ik het participeren van anarchisten in lokale verkiezingen zie als een* defensieve *strategie. In dat kader heb ik eerder gepleit voor groene stadspartijen als een strategie om de (grote) stad te behoeden voor verdergaande verpaupering, om de atomisering van de stedelingen te doorbreken en om de ecologische catastrofe af te wenden*".

Wanneer het waar is dat Bookchin een te groot optimisme ten toon spreidt ten aanzien van anarchistische veranderingsprocessen, dan lijkt me kritiek daarop terecht. De aanhang voor radicale maatschappelijke veranderingen is de laatste vijftien jaar danig ingekrompen en voor het bijna volledig vervallen van de levensvatbaarheid van de blanke, westerse beschaving lijkt me met de Tweede Wereldoorlog de onuitwisbare basis gelegd. Dat is echter nog geen reden tot fatalisme, want nieuwe beschavingen kunnen een tegenwicht vormen en ook binnen de westerse samenlevingsorde bevinden zich nog bolwerken van verzet. In die zin begrijp ik maar al te goed dat Bookchin vooral de gemeente ziet als

basis van oppositie, daar de anarchistische praktijk van een anti-statelijke en gedecentraliseerde politiek slechts 'dicht bij huis' beginnen kan.
De verzetsbasis in de grote steden acht ik nog vooral aanwezig onder de minder bevoorrechten, ook al hoeven we ook van hen bepaald geen overspannen verwachtingen te hebben. Dit gaat rechtstreeks in tegen de heersende opinie dat de onderklasse niet een mogelijke oplossing van het probleem vormt, maar eerder het probleem zelf. Non-conformisme is vooral aan te treffen daar waar men van machtsposities is uitgesloten, onder mensen die door hun dagelijks leven en door politieke actie van onderop aan de gekte van deze wereld geen deel kunnen noch willen hebben.
Hans Ramaer concretiseert de problemen van de steden naar de "*criminaliteit, die vooral samenhangt met hard drugshandel en -gebruik, grote aantallen werklozen, met name migranten, stijgende lasten (huren en heffingen) voor de burger, afnemende en duurdere dienstverlening door gemeentelijke diensten, luchtvervuiling door auto en industrie, verpaupering en verloedering van oude wijken*". Geboren en getogen in Amsterdam - een stad die als min of meer representatief voor deze problemen kan worden beschouwd - verwondert mij dit. Het dramatische beeld dat hier van de stedelijke problemen wordt opgeroepen, spoort niet met mijn eigen ervaringen. Er is veel kritiek te leveren op de hoge huren, het oprukken van dure koophuizen, de standsverschillen tussen en binnen de verschillende wijken, architectonisch wanbeheer en het afbouwen van voorzieningen, maar wie deze stad doorloopt, zal tevergeefs zoeken naar onleefbare wijken. Het is onrechtvaardigheid troef in een maatschappij met klassentegenstellingen, maar het welvaartspeil binnen Nederland is van een dusdanig extreme hoogte, dat zèlfs de onderste lagen van de onderklasse niet hoeven te verkommeren.
Voor de problemen die er in de grote steden zijn, dienen we nog altijd primair te vertrouwen op activiteiten van de direct betrokkenen, in dit geval de buurtbewoners. Zonder dat een noemenswaardig aantal van hen deze activiteiten ziet als bijdrage aan het tot stand komen van een anarchistisch-socialistische maatschappij, kunnen deze dat achteraf wel *blijken* te zijn geweest. Een politieke partij die hierin een ondersteunende rol wenst te vervullen, heeft tot de taak er duidelijk voor uit te komen dat zonder radicale keuzes problemen nooit blijvend oplosbaar zijn en moet dus niet inzetten op een korte termijnoplossing die op den duur het probleem doet verergeren. Een voorbeeld daarvan levert de criminaliteit, een van de onderwerpen waarnaar Hans Ramaer zijn pleidooi voor een defensieve politiek concretiseert. Het door hem bepleite politietoezicht roept een misplaatst gevoel van veiligheid op en is in strijd met het (anarchistisch) streven naar een minimalisering van overheidscontrole op het privé-leven van bewoners. Zo wordt harddrugsgebruik, dat als gevolg van de prijsopdrijving door handelaars

junks tot stelen noodzaakt en daardoor verbonden is met criminaliteit, door de politiek beantwoord met een opjaagbeleid van verslaafden. Al jaren toegepast, heeft het nog nooit iets geholpen omdat het probleem zich verplaatst en de ene na de andere wijk met harde politie-acties wordt geconfronteerd. Niet repressief optreden is hiervoor een oplossing, maar het afdwingen van vrije verstrekking, waarvoor deskundigen uit onder meer de hulpverlening zelf al zo lang pleiten. Een politieke partij van linkse signatuur dient bovendien duidelijk te maken dat de criminaliteit een door politiek en media opgeblazen probleem is en dat verreweg de meeste slachtoffers vallen door uit de hand gelopen ruzies, vechtpartijen, familievetes, relatieproblemen en door afrekeningen in de onderwereld. Traumatisch uitwerkende gewelddadigheden en dodelijke slachtoffers onder volmaakt onschuldigen maken van de criminaliteit slechts een klein deel uit en die zal men met geen enkel politietoezicht kunnen voorkomen. Duidelijk moet worden dat niet de criminaliteit zelf zo is gestegen, maar de beleving ervan met meer angst omgeven is geraakt door isolementsgevoelens die het gevolg zijn van de vergaande individualisering van de maatschappij, dat wil zeggen het uiteenvallen van traditionele familie- en buurtverbanden, waarbinnen men zich enigszins beschermd voelde.

Aansluitend bij dit laatste is het goed iets te zeggen over het grote aantal migranten in de grote steden. Anders dan steeds te horen valt, wordt dit verschijnsel door velen in de oude stadswijken niet alleen als bedreiging maar meer en meer ook als verrijking gezien. De terugkeer van straatleven en gemeenschapszin is in belangrijke mate te danken aan de aanwezigheid van andere culturen, waarin deze aansluiten bij de kenmerken van de restanten van de blanke volkscultuur. Waar de integratie van verschillende culturen succes heeft gehad, is dit vooral te danken aan de autochtone en allochtone bewoners in de oude wijken. De visie van Hans Ramaer dat de opkomst van extreem-rechts is geworteld in de blanke onderklasse, het in ontbinding geraakte proletariaat[3], acht ik dan ook onjuist. Van het georganiseerde - zich 'geciviliseerder' presenterend - fascisme zullen vooral goed verdienende middenklassers de aanhang vormen. Nu al hebben zij gezorgd voor een sluipende fascisering van de politiek[4] - het werkelijke gevaar dat aan het zicht onttrokken dreigt te worden door het voortdurend hameren op racistische sentimenten in 'de oude wijken'. Het laatste bolwerk van verzet zou wel eens juist afkomstig kunnen blijken te zijn van degenen die men binnen links met vaak zoveel arrogantie 'gewone mensen' noemt. Door als politieke partij onder hen actief te zijn, zou een dam kunnen worden opgeworpen tegen de verdeel-en-heerspolitiek die op de cultureel heterogene, maar sociaal-economisch behoorlijk homogene onderkant van de samenleving wordt losgelaten.

Het argument van de milieuvervuiling klinkt mij evenmin overtuigend als rechtvaardiging voor een defensieve politiek. Was deze tien of twintig jaar geleden dan nog niet uit de pan gerezen? En als het probleem inderdaad spectaculair groter is geworden, wordt dit dan niet meer dan goed gemaakt door het feit dat tot in alle gevestigde machtskringen het besef is doorgedrongen dat het niet langer zo kan? Laten referenda als in Amsterdam voor de Vrije Geer en voor een autoluwe binnenstad niet zien dat veel stedelingen hun leefbaarheid koesteren, zonder daartoe door enige politieke partij te zijn aangezet? Het defensief afweren van ecologische problemen kan gerust aan het kapitalistisch milieubeheer worden overgelaten, maar voor offensieve oplossingen - een krimpeconomie - is vooral een strijd nodig van werknemers binnen bedrijven en instellingen en via de vele vormen van kleinschalige bedrijvigheid die in de praktijk met de groei- en winstfetisj van het kapitalisme breken.
De beste remedie tegen de geschetste problemen in de grote steden is het zelf nemen van initiatieven om de leefbaarheid te vergroten. En deze zijn doorgaans niet, zoals Hans Ramaer in zijn reactie op mijn benadering suggereert[5], van extreem-rechts afkomstig, maar wel degelijk ook van goedwillende bewoners, in hun dagelijkse leven en via door hen in het leven geroepen organisaties.
Een politieke partij die hierbij een rol wil spelen, dient de problemen niet weg te wuiven, maar ook niet te dramatiseren. Zou het echter waar zijn dat juist de grotestadsproblematiek gekenmerkt wordt door een alsmaar voortschrijdende verloedering en tot groot pessimisme stemt, dan lijkt me een niet meegaan met de tijdsgeest van *des te meer* belang. Het voorkomen van de ergste uitwassen, zonder direct perspectief op veranderingen op de lange termijn, is juist gediend bij een offensieve opstelling: de kans op concrete verbeteringen neemt daardoor toe. Met name de geschiedenis van de sociaaldemocratie is hiervan een treffende illustratie[6], maar dit verschijnsel heeft betrekking op èlke politieke stroming, ook de anarchistische, die zich om pragmatische redenen beperkt tot de korte termijn. Een verdedigende houding zal een politieke groepering inwisselbaar maken met de partijen waarvoor ze een alternatief wenst te vormen en uiteindelijk haar bestaansrecht ter discussie stellen. Al snel zal dit aanpassingsproces gepaard gaan met een slinkend vertrouwen in basisinitiatieven die de *enige* oppositionele kracht vormen om een anarchistisch socialisme op den duur mogelijk te kunnen maken.

Meer nog dan van deze inhoudelijke scherpte echter, is de mogelijkheid van een offensieve politiek afhankelijk van een grote *strategische* distantie van de politieke, bestuurlijke en economische machtscentra die nauw verbonden is met een visie op de *staat*. Dat deze strategie zelfs doorslaggevend is voor het karakter van een

politieke partij, moge blijken uit een korte schets van de historie van de diverse linkse stromingen c.q. partijen.

Twee uitersten

Teruggaand in de geschiedenis kunnen we aan de twee uiterste zijden van het spectrum de volgende opvattingen aantreffen over het verschijnsel politieke partij. Aan de ene kant is er de benadering, implicerend dat een voorhoede van mensen met een vermeend beter ontwikkeld inzicht in de loop der historie de bevolking naar het socialisme zal leiden. De vertegenwoordiger van deze opvatting is het bolsjewisme, in zijn diverse varianten, geworden. Aan de andere zijde is er de meest afwijzende visie, namelijk binnen anarchistisch links. Politieke partijen waren uit op verovering van de staatsmacht en deze centralistische doelstelling staat haaks op het streven naar basisdemocratie en zelfbestuur, luidde kort samengevat deze opvatting.

Het doen verdwijnen van de staat kan als gemeenschappelijke doelstelling van marxisten en anarchisten gelden, maar alleen voor de laatsten gold dit als een direct nastrevenswaardig doel. Daarentegen was er in de marxistische optiek ruimte om een tijdelijk staatsgezag te aanvaarden, teneinde de staat uiteindelijk toch te doen afsterven. (Alleen de libertaire standpunten van Karl Marx met betrekking tot de Commune van Parijs kunnen als duidelijke uitzondering op deze marxistische regel gelden.) Kon dit in het denken van Marx en Engels nog gezien worden als de ingenieuze constructie dat met de machtsovername door de overgrote meerderheid de klassentegenstellingen overwonnen waren en de staatsmacht die ter bescherming daarvan functioneerde overbodig zou worden, in het bolsjewisme werd duidelijk dat dit proces wel eens van langdurige aard kon zijn. In Lenins *Staat en revolutie* was dan ook de theoretische rechtvaardiging te vinden voor uitstel van het doen verzwakken en uiteindelijk verdwijnen van de staat - het opbergen daarvan in het museum van oudheden, zoals Friedrich Engels het ooit formuleerde. Van dit uitstel kwam al snel afstel omdat de nieuwe machthebbers - in de Sovjetunie en daarna in veel andere landen - een wat zij noemden proletarisch staatsapparaat moesten opbouwen om hun doelstellingen te kunnen realiseren. Bovendien werd in dit marxisme-leninisme de oppermachtige partij tot intellectuele voorhoede zodat het betreffende staatsapparaat alleen in naam 'proletarisch' was. Zowel de versterking van de staatsmacht als de leidinggevende rol van een partijelite stonden haaks op de middelen die door het anarchisme werden voorgestaan om het doel van de ontstatelijking dat het met het marxisme deelde, te bereiken.

Een actuele heroverweging van het anarchistisch denken over de staat vereist dat we onderscheid maken tussen een constant en een variabel element in het functioneren daarvan.
Constant is nog altijd het feit dat de staat ten dienste staat van het door het bedrijfsleven heilig gekoesterde groei- en winstideaal, ten koste van een eigen onderklasse en vooral ter instandhouding van de moordende greep op de volkeren van de Derde Wereld. Militaristische operaties, via wapenleveranties, dreiging met gewapend optreden en directe oorlogvoering, zijn evenmin wezenlijk van karakter veranderd en dienen met onbeschaamd opportunisme en met voorbijgaan aan de mensenrechten de benepen economische en politieke belangen van de hoogste regionen van het blanke ras. Verwijzingen naar Irak, Indonesië en ex-Joegoslavië kunnen hiervoor volstaan. Het functioneren van de staat als orgaan ter instandhouding van militarisme en kapitalisme, maakt nog altijd deelname aan de staatsmacht tot een heilloos avontuur. Wanneer men aan de twee oorspronkelijke inhoudelijke doelstellingen van het socialisme - de omvorming in de richting van een gemeenschapseconomie en de ontwapening - wil vasthouden, dan is het ondenkbaar deze dichterbij te kunnen brengen door medeverantwoordelijkheid te dragen voor een staatsmacht die militarisme en kapitalisme ondersteunt.
Des te sterker geldt dit wanneer we het derde gemeenschappelijke doel dat strategisch van aard is, namelijk de ontstatelijking, in de beschouwing betrekken. De staatsmacht beheren om die te kunnen afschaffen, is een absurde gedachtengang die onder het stalinisme zelfs de vorm aannam van een versterking van de staat met als doel het doen verdwijnen ervan. Het vastlopen van het strategische doel van de ontstatelijking heeft grote inhoudelijke gevolgen, in de marxistisch-leninistisch geregeerde staten leidend tot de opbouw van gigantisch vernietigings- en repressieapparaat en een hoofdzakelijk door de staat gedirigeerde economie zonder bezit of beheer door de gemeenschap. Er ontstonden autoritaire maatschappijen waarvan de kenmerken haaks stonden op *alle* hoofddoelstellingen van het socialisme - hetgeen dan ook, anders dan ons steeds wordt voorgehouden, niet het failliet, maar de actualiteit van het socialisme demonstreert.
De sociaaldemocratische visie verschilt van de bolsjewistische daarin dat deze geweigerd heeft zich te buiten te gaan aan totalitaire oplossingen. Deze beweging omarmde de burgerlijk-parlementaire weg naar het socialisme, een strategische optie die in belangrijke mate verantwoordelijk is voor het niet kunnen realiseren van de socialistische doelen en het op den duur geheel afzweren daarvan. Maar als nazaten van een marxistisch denken dat aan de staat als instrument van maatschappijverandering de centrale rol toekende, zijn beide bewegingen

verstrikt geraakt in de machtsorganen van de staat die zich tegen de bevolking keert. In sociaaldemocratische staatstheorieën uit het verleden zijn dan ook overeenkomsten met het leninistisch denken aan te treffen.[7]

De essentie van de oorspronkelijke anarchistische kritiek op sociaaldemocratie en bolsjewisme was niet inhoudelijk, maar strategisch. Het waren niet zozeer de (socialistische) doelstellingen die aanleiding gaven tot grote verdeeldheid alswel de middelen die daartoe werden aangedragen. Het antwoord op de vraag of de staat een positieve of negatieve rol in het proces van maatschappijverandering zou vervullen, vormde de uiteindelijke scheidslijn. Uit de ervaringen met de twee dominerende richtingen binnen de arbeidersbeweging valt een duidelijke gevolgtrekking te maken ten aanzien van partijen die een staatsgerichte politiek voor hun rekening namen. Er is er dan ook geen reden om niet volledig in te stemmen met het standpunt dat Arthur Lehning in 1929 verwoordde, toen hij schreef: "*Het* karakter *van de partij brengt met zich mee dat de opheffing van de staat nooit haar doel kan zijn, want haar essentie ligt juist in de verovering, instandhouding en aanwending ervan*".[8]

Een instrumentalistische visie op de staat, implicerend dat posities binnen de staatsapparaten, mits de juiste strategie wordt toegepast, inzetbaar zijn voor maatschappelijke veranderingen, is dan ook afdoende door de geschiedenis gelogenstraft. Een ingrijpend veranderingsproces kan niet van boven naar beneden verlopen, via een staatspartij waarvan het wezen fundamenteel in strijd is met de vereisten van een basisdemocratie. Dat gold voor de vroegere arbeidersbeweging, maar het geldt niet minder voor nieuwe sociale bewegingen en voor toekomstige organisatorische vormen waarin een radicale politiek gestalte zal krijgen. De politieke partij zal zich oriënteren op de staat en in haar strijdmethoden een vergelijkbare hiërarchische structuur aannemen die zich spiegelt aan een centralisme dat de staat eigen is. De leden van een dergelijke partij zullen bovendien de psychologische invloed ondergaan van deze oriëntatie op de staat: zij kijken als het ware naar boven in plaats van naar beneden doordat hun organisatie zich met de staatkundige politiek is gaan identificeren. Deze partij zal daardoor in voortdurend conflict komen met al die pogingen om zelfstandige strijdvormen vanuit de eigen leefsituatie te ontwikkelen. Want deze basisinitiatieven kunnen, willen de anarchistische doelen serieus worden genomen, slechts democratisch, gedecentraliseerd en federatief worden opgezet.

Veranderingen

Er zijn echter ook, als gevolg van de grote maatschappelijke veranderingen, variabele elementen in het functioneren van de staat aan te wijzen. Zonder te

prenderen van deze gecompliceerde ontwikkelingen een ook maar enigermate volledig beeld te kunnen geven, is het wel nodig enkele aspecten te benadrukken. Daarvan is afhankelijk in hoeverre de visie op de staat en daarmee de partijpolitieke strategie aangepast zou moeten worden.

In de eerste plaats is de staat veel meer geworden dan een bureaucratisch-militair apparaat, maar uitgegroeid tot een mede door grote delen van de arbeidersbeweging bevochten verzorgingsstaat. Dit zou het beeld kunnen oproepen van een menselijker staat, waarvoor niet langer de verantwoordelijkheid ontlopen hoeft te worden. Daar kunnen echter twee argumenten tegen worden ingerbacht. Ten eerste zijn bureaucratische overheersing en militaire macht nog altijd oppermachtige strategieën voor elke staat. Ten tweede zijn ook verzorgingsstatelijke arrangementen geen exclusief belang van de minst bedeelden, daar deze maatschappij zonder een redelijk niveau van onderwijs en gezondheidszorg of een door sociale voorzieningen gegarandeerde koopkracht, ineen zou storten. Tot in de hoogste kringen van regering, ambtenarenapparaat en bedrijfsleven wordt dit beseft en wordt een minimum aan bescherming tot het vanzelfsprekende culturele erfgoed gerekend. Deze opvatting wordt echter alleen in die mate in praktijk omgezet als verenigbaar is met de functie van deze voorzieningen voor het zo goed mogelijk doen functioneren van de bestaande markteconomie. Ook in dit opzicht zal deelname aan de staatsorganen een politieke partij met linkse pretenties veroordelen tot een onderwerping aan de logica van de staat.

Een tweede verandering valt vast te stellen in de overgang van een sterk repressief naar een normaliserend bewind. Binnenslands geweld wordt door staten in het noordwestelijk halfrond nog altijd in ruime mate gebruikt, maar veel minder dan een eeuw terug. In plaats daarvan overheerst de gedachte dat de stabiliteit van een maatschappelijke orde is gediend bij een zo groot mogelijke vrijwillige instemming met de grondslagen van de maatschappij. Waar dat niet het geval is, zal eerder dan van geweld gebruik worden gemaakt van disciplinerende methodieken - denk heden ten dage aan de verscherping van de arbeidsdwang en het oprukken van de identificatieplicht. Het is duidelijk dat deze ontwikkeling weliswaar tot aanpassingen leidt - zo zullen oppositionele bewegingen zelf ook minder snel gewapenderhand optreden en meer het wapen van de openbare discussie zoeken - maar niet tot een ontkrachting van een anti-staathouding. Deze is immers gebaseerd op de functie van de staat ten opzichte van de machtsverhoudingen in de maatschappij, ongeacht de wijze waarop die macht gehandhaafd wordt.

Als derde moet een verschijnsel benadrukt worden dat traditioneel een sterk punt van het anarchisme was. Lang voordat - in de jaren zestig van deze eeuw - het persoonlijke tot politiek item werd, besteedden anarchisten aandacht aan zaken die speelden in de persoonlijke levenssfeer. De ontwikkeling van niet door overheersing en macht getekende vormen van communicatie, van andere relatievormen als het vrije huwelijk, de aandacht voor een anders omgaan met de natuur, voor man-vrouw verhoudingen en seksualiteit, voor geheelonthouden, vegetarisme en vrijdenken: het zijn thema's waarop men zich sterk profileerde. Hoewel we sommige van de hierover ingenomen standpunten als onjuist of achterhaald kunnen beschouwen, was de aandacht voor persoonlijke aangelegenheden onmiskenbaar. Deze vond de laatste decennia zijn meest nadrukkelijke voortzetting in georganiseerde bewegingen als van vrouwen, homoseksuelen en culturele minderheden, die op bredere lagen van de bevolking hun invloed deden gelden en daarmee een ware revolutie hebben ontketend in ons begrip van politiek. Niet langer hoefde men engagement te zoeken in een frontale aanval op grootschalige machten: aan elke dagelijkse handeling of denkact, aan elke communicatieve c.q. relationele verhouding tussen mensen kon politieke betekenis worden toegekend. In feite werd het leven zelf hiermee tot een direct politiek verschijnsel waardoor men bij de staat nog minder te zoeken heeft dan al het geval was - afgezien van op de maatschappelijke ontwikkelingen doorgaans achterlopende wetgevingsaanpassingen. De wens dat de staat zich hiermee inlaat, kan zelfs een totalitaire uitwerking hebben, daar een directe inmenging het einde van elk privé-leven zou inluiden. Pogingen het lot hier in eigen handen te nemen, betekenen een terugdringen van de invloed van de overheid op het leven van de individuele burgers en doen een anti-staathouding des te meer voor de hand liggen. De acceptatie van gezag van bovenaf over het eigen leven is hiermee kleiner geworden dan ooit: de oppermachtige positie van de staatsman, de arts, de vader, de schoolmeester of de dominee is sterk aan het wankelen gebracht.

In de vierde plaats moet tenslotte gewezen worden op de betekenis van parlementaire organen. Onveranderd is gebleven dat binnen deze instituties niet de werkelijke beslissingen vallen, maar dat deze afhankelijk zijn van en gemanipuleerd worden door uiteenlopende maatschappelijke machten en binnen de kapitalistische logica (gedwongen zijn te) opereren. De wijze waarop parlementaire lichamen gekozen zijn alsmede de bevoegdheden waarover ze beschikken, zijn echter sterk veranderd. In alle hoogontwikkelde kapitalistische landen is algemeen mannen- en vrouwenkiesrecht gerealiseerd en bijvoorbeeld de Nederlandse Tweede Kamer beschikt over controle-bevoegdheden als het recht van initiatief, interpellatie, amendement en enquête.

In deze gewijzigde situatie kan verkiezingsdeelname overwogen worden vanuit de intentie concrete belangen van mensen in achterstandssituatie te behartigen, maar er kan sterk betwijfeld worden of daarvoor zoveel menskracht en financiën moet worden opgeofferd. Neemt men eenmaal zitting in een vertegenwoordigend lichaam, dan is men natuurlijk wel tegenover het electoraat verplicht deze taak uit te voeren. Een beter argument om deel te nemen, is dat men de verkregen positie aanwendt ter ideeënverspreiding, die het mogelijk maakt het scherpe debat te zoeken vanuit een radicale visie, leugens door te prikken, geheimhouding aan de kaak te stellen en controle uit te oefenen. Een hoge pet moet men van de resultaten niet op hebben: daarvoor zijn de parlementaire organen een te beperkt en te weinig invloedrijk deel van een maatschappij die bepaald niet democratisch is. Maar zoals men ook kan trachten via de media aan het woord te komen - met dezelfde gezonde scepsis - zo kunnen ook parlements- of raadsleden een platform vormen voor degenen die men vertegenwoordigt. De betreffende organen dienen dan wel te voldoen aan de formeel-democratische voorwaarden, zodat deelname aan bijvoorbeeld de bedrieglijke verkiezingen voor het Europees parlement nadrukkelijk moet worden uitgesloten.
Uit het voorbeeld van het nationale parlement moge wel duidelijk zijn dat ik niet het onderscheid maak tussen lokale en landelijke verkiezingen. Dit standpunt is vaak aan te treffen onder diegenen binnen het anarchisme die, mits aan veel voorwaarden voldaan is, kunnen instemmen met verkiezingsdeelname.[9] Begrijpelijk is dit standpunt zeker omdat op kleinschalig niveau minder op het spel staat dan in de landelijke, in belangrijke mate internationale, politiek. Toch wijkt mijn visie hiervan af door de scherpe tegenstelling die er mijns inziens bestaat tussen *bestuur* dat medeverantwoordelijk maakt voor de bestaande orde en *vertegenwoordiging* die een anti-statelijke houding niet uitsluit. Van eventuele verkiezingsdeelname hoeft dan ook de politiek op hogere niveaus dan de gemeente niet te worden uitgezonderd. De anarchistische gedachte van van onder naar boven democratisch gekozen organen is naar ik meen niet strijdig met deelname aan vertegenwoordigende lichamen, *ongeacht* of die lokaal of boven-lokaal van karakter zijn. Een bepaalde mate van delegatie van bevoegdheden zal immers noodzakelijk blijven, juist waar het grootschalige beslissingen betreft.

Samengevat leidt een actuele positiebepaling tegenover partij en parlement niet tot andere conclusies ten aanzien van de staat. De politisering van privé-aangelegenheden leidt zelfs tot een sterkere distantie dan de anti-staathouding van anarchisten altijd al impliceerde. Kan men als inhoudelijke voorwaarde formuleren dat vastgehouden moet worden aan de lange termijn doelen van socialisatie, ontwapening, ontstatelijking en de overwinning van het machts-

systeem van het patriarchaat, deze kunnen alleen binnen nauw omschreven stratgische randvoorwaarden kans van slagen hebben. Politieke partijen die niet onvoorwaardelijk afwijzend staan tegenover participatie binnen de staat, verwijderen zich van het radicale socialisme en van het anarchisme in het bijzonder. Elke vorm van bestuursverantwoordelijkheid dient dan ook te worden afgewezen, een standpunt dat in geen van de huidige parlementaire partijen is aan te treffen. De enige verandering die tot aangepaste conclusies aanleiding zou kunnen geven, is het feit dat parlementaire organen die meer dan vroeger het geval was een volwaardige openbare discussies toestaan, voor eigen doeleinden gebruikt kunnen worden.

Naar een ander partijmodel?

Op dit punt aangekomen, stuiten we op het probleem dat het traditionele partijmodel nu juist de hiervoor geformuleerde strategische kenmerken ontbeert. Immers, partijen zijn er in overgrote meerderheid op gericht geweest de macht binnen de staat te veroveren en zijn daardoor als reformistisch te beschouwen. De inhoudelijke doelen moesten daardoor wel naar de achtergrond verschuiven, om uiteindelijk als folklore een roemloze dood te sterven. De ervaringen met sociaaldemocratie en bolsjewisme hebben aangetoond dat via deze weg een acceptatie van de machten die men ooit wenste te bestrijden, het resultaat was: zij werden het toonbeeld van conservatisme of erger.

Wellicht dat het mogelijk is een partijmodel te ontwikkelen dat een geheel ander dan gebruikelijk karakter heeft. In dit opzicht is het interessant te verwijzen naar het radencommunisme dat nooit principieel afwijzend tegenover politieke partijen heeft gestaan, maar daar in de praktijk veelal wel toe evolueerde daar de zelfstandige arbeidersstrijd die opdoemde tegen de twee hoofdstromingen in, de theoretische notie deed ontstaan van de overbodigheid en schadelijkheid van partij, staat en leiders. Het denken hierover resulteerde in ideeën omtrent arbeiderszelfbeheer en radendemocratie, organisatievormen die nog altijd een actuele waarde hebben, waar ze mede betrekking hebben op de nieuwere strijdbewegingen.

Steeds weer is in oude en nieuwere bewegingen beseft dat een verzameling van lossstaande verzetsvormen niet voldoende is, maar dat een bundeling van krachten noodzakelijk is in basisdemocratische organisatorische verbanden. Daarin zou een plaats weggelegd kunnen zijn voor een politieke partij die van het traditionele model afstand heeft genomen. Het doel van elke politieke partij van rechts tot links is namelijk ook altijd geweest, om mensen samen te brengen via gedeelde beginselen. Juist als reactie op de desintegratie van het partijenwezen

heeft het zin tot nieuwe groepsvorming over te gaan die de positieve aspecten van de politieke partij overneemt.
De vraag is in hoeverre dan nog van partij gesproken kan worden, daar deze taak ook aan een niet-partij organisatie kan toevallen. Daarop is onder meer gewezen door Anton Pannekoek, die zich zou ontwikkelen tot een verklaard tegenstander van politieke partijen, maar zich ook later nog wel afvroeg of niet een ander type partij mogelijk zou zijn. Want "*als personen met gelijke grondopvattingen zich aaneensluiten ter bespreking van de praktische mogelijkheden, ter opheldering door discussie, ter propaganda van hun opvattingen, dan kan men zulke groepen ook partijen noemen. De naam doet er niet toe; het wezenlijke is dat in feite deze partijen een heel andere rol vervullen dan die, die de partijen van nu voor zich opeisen*".[10]

Het terugdringen van vanzelfsprekende autoriteit, dat hiervoor genoemd werd als een van de maatschappelijke veranderingen, heeft een tegenstrijdig effect op het partijenwezen zelf. Enerzijds kunnen aan het rijtje van staatsman, arts, vader, schoolmeester en dominee ook de partijleider en de partijbonsjes worden toegevoegd. Het afbreken van het hiërarchisch denken heeft er toe geleid dat Rommes en Troelstra's niet meer bij deze tijd passen en zelfs dat veel partijen met een toenemende onverschilligheid worden gadegeslagen of de rug toegekeerd. De ineenstorting van traditionele gezagsverhoudingen waar de desintegratie van de politiek een teken van is, hoeven we niet negatief te beoordelen. Anderzijds echter wordt daarmee tegelijkertijd ruimte geschapen voor een noodzakelijke bundeling van krachten, in organisatorische vormen die men misschien wel opnieuw politieke partij zal noemen.
Via een nieuw partij- c.q. groepsmodel kan ook een parlementaire, ondersteunende poot ontstaan. Zelfs binnen veel ondemocratischer parlementaire verhoudingen hebben in het verleden parlementsleden ter linkerzijde met een revolutionaire opstelling de buitenparlementaire beweging ondersteund, waaronder Domela Nieuwenhuis en Henk Sneevliet. Hun optreden was er niet op gericht medebeheer te verkrijgen in de staat, maar om propaganda te maken voor socialistische ideeën. Na 1945 zijn er nauwelijks meer voorbeelden te vinden van 'revolutionaire parlementariërs' en met het vertrek, in 1986, van Fred van der Spek uit de Tweede Kamer was de laatste vertegenwoordiger van deze 'platform'-politici verdwenen.

De conclusie uit de verhouding tussen anarchisme enerzijds en partijactiviteit en parlementaire deelname anderzijds zou moeten luiden dat de rol van de beide laatste sterk gerelativeerd moet worden. Dat is iets anders dan zeggen dat ze bij voorbaat geen zin hebben, laat staan dat ze niet anders dan schadelijk kunnen

uitwerken. Juist wanneer we ons ten doel stellen door democratisering van de samenleving aan zowel de staatsmacht als de partijen die uit zijn op de verovering daarvan, een einde te maken - juist dan moeten we werken aan een alternatief. De urgentie daarvan is groot, nu de geïndividualiseerde maatschappij de oude saamhorigheidsbanden - voor een belangrijk deel overigens terecht - teloor heeft doen gaan. Het kan niet uitblijven dat hierdoor de behoefte zal toenemen aan levenskrachtige gemeenschapsverbanden en daaruit voortvloeiende politieke organisatievormen. Wellicht wordt dat een partij in nieuwe stijl, maar ook dat zal de praktijk van zelfbeschikking en zelforganisatie moeten leren.

Noten

1.Hans Ramaer, 'De neergang van de sociaaldemocratie en de opkomst van de stadspartijen'; in: *De AS* nr. 107 (1994).
2.Ton Geurtsen, 'Een partij, maar wat voor een?'; in: *De AS* nr. 109/110 (1995).
3.Hans Ramaer, 'De stad als centrum van een postmodern anarchisme'; in: *Perspectief* nr. 30/31 (1993); 'Hedendaags racisme en blanke onderklasse'; in: *De AS* nr. 102 (1993).
4.'De geschiedenis in een nieuwe gedaante'; in: *De Vrije Socialist* nr. 2, voorjaar 1994.
5.Hans Ramaer, 'De korte termijn van de stadspartijen en de lange termijn van het anarchisme'; in *De AS* nr. 109/110 (1995).
6.Ton Geurtsen, *Een geschiedenis van verloren illusies. Sociaaldemocratie in Nederland.* Breda/ Amsterdam 1994.
7.idem, p. 163-174.
8.Arthur Lehning, *Lenin en de revolutie. Marxisme en anarchisme in de Russische Revolutie.* Amsterdam 1994, p. 66.
9.Zie hiervoor René Rikkelman, 'De fata morgana van Hans Ramaer'; in: *Lekker Fris* nr. 32 (1992); Hans Ramaer, 'Twee benen-partijen verdienen steun van libertairen'; in *Lekker Fris* nr. 33 (1992).
10.Anton Pannekoek, 'Partij en arbeidersklasse'; in: *Partij, raden, revolutie.* Amsterdam 1972, p. 113.

OVER DE AUTEURS

Bert Altena: historicus, verbonden aan de Erasmusuniversiteit Rotterdam; publiceerde artikelen en studies over de geschiedenis van de (libertaire) arbeidersbeweging in Nederland, onder meer *Een broeinest der Anarchie* (1989); is redacteur van de *International Review of Social History.*

Ton Geurtsen: publicist, verbonden aan uitgeverij Rode Emma; publiceerde onder meer *Sociaal-democratie in Nederland. Een geschiedenis van verloren illusies* (1994); is redacteur van *De Vrije Socialist.*

Roger Jacobs: filosoof, werkzaam in de basiseducatie (België); publiceerde artikelen en boeken over ecologie en groene filosofie, onder meer het binnenkort te verschijnen *Groene filosofen*; is medewerker van *Perspectief* (België).

Wim Klever: filosoof, verbonden aan de Erasmusuniversiteit Rotterdam; publiceerde vooral over Spinoza, onder meer *Een nieuwe Spinoza in veertig faccetten* (1995).

André de Raaij: politicoloog, werkzaam als docent en publicist/radiomaker; publiceerde onder meer *"Jullie deugen niet!"* (1992) over de laatste jaren van het dagblad De Waarheid; bereidt een dissertatie voor over het Nederlandse christen-anarchisme.

Hans Ramaer: historicus, publiceerde artikelen en studies over de geschiedenis van de libertaire beweging in Nederland, onder meer *De piramide der tirannie* (1977); is werkzaam bij de Stadspartij Rotterdam en als raadslid en statenlid voor De Groenen; is redacteur van *De AS.*

Homme Wedman: historicus, verbonden aan de Rijksuniversiteit Groningen; publiceerde vooral over de syndicalist Cornelissen, onder meer *Tussen anarchisme en sociaal-democratie* (1985); bereidt een dissertatie voor over Cornelissen en een uitgave van diens gedenkschriften.

Bij de illustraties

Op de omslag van dit nummer en hiernaast afbeeldingen, ontleend aan het werk van de Spaanse schilder *Francisco Goya* (1746-1828).
Het zijn etsen uit de serie Los Caprichos (1799), waarin ezels de adel verbeelden. Uit angst voor de Inquisitie verdween deze serie snel uit de circulatie.



REACTIES EN DISCUSSIES

Jan Börger en de Bevrijding van het Anarchisme

In het themanummer 109/110 van *De AS*, gewijd aan het differentiedenken, werd de bijdrage van Henk Oosterling ingeleid met een uitgebreid citaat uit een van de pamfletten van de filosoof Jan Börger, met name: *Is het fascisme en nationaal socialisme logisch houdbaar?*. In 1934/35 trok Börger met deze tekst volle zalen en haalde uitgebreid de pers. Het doet mij goed dat er eens serieus op het werk van Börger wordt ingegaan. Oosterling toetst de tekst aan het differentiedenken en concludeert, dat een aanvulling op Börgers denken van node is. Prima, maar toch wil ik hierbij een paar kritische kanttekeningen plaatsen.

Oosterling zegt onder andere: "De werkelijkheid doordenken betekent dus het Vreemde of het volstrekt Andere denken, wat inhoudt: jezelf veranderen." Wat Oosterling blijkbaar niet weet is dat Börger, zij het in zijn eigen bewoordingen, zijn leven lang exact hetzelfde heeft betoogd. Börger spreekt echter niet zozeer van ver-anderen maar van *het* àndere in jezèlf, namelijk het redelijk denken in tegenstelling met het verstandig denken. Het redelijk denken berust op de *intellectuele wil* van het logisch doordenken vanuit denknoodwendigheden, en is daarom wetenschappelijk en waardevrij te noemen. Het verstandig denken echter berust veelal op de mening, de wens en het eigenbelang van het individu. Voor Börger betekent redelijk filosoferen in de eerste plaats, vragen naar het *wezen* en *zijn* van de werkelijkheid, zonder hooggespannen verwachtingen. Redelijk denken berust niet op eenzijdig redeneren en sluit verstandigheid en zingenot niet uit, andersom echter heerst het tegendeel. Het onderscheid tussen deze twee wijzen van denken is al door Hegel gemaakt en uitgewerkt in het eerste hoofdstuk van zijn *Fenomenologie van de Geest*. Hegel hanteert het axioma dat de werkelijkheid een denkproces is dat uitmondt in de mens als werkelijk zelfbewustzijn of zelfreflectie. Daarmede besluit hij zijn laatste hoofdstuk. De mens is een *dubbelfiguur*. De twee bovengenoemde wijzen van denken leiden in de mens tot innerlijke tweespalt. In het hoofdstuk *Meester en Knecht* tracht Hegel deze dubbelheid van denken uiteen te zetten maar dat heeft geleid tot veel misverstand. Marx neemt stelling tegen Hegel wiens streven als filosoof was, om de werkelijkheid of wereld te interpreteren.[1] Marx daarentegen gaat uit van de praxis dat de wereld veranderd dient te worden. Het thema Meester en Knecht ent hij dan op de klassenstrijd en hij vervalt in een dualisme van goed en kwaad: De arbeider is goed en de kapitalist is slecht.

Börger heeft de grote en meest misverstane filosoof Hegel beter begrepen. Naar aanleiding van het beroemde thema van Hegel merkt hij dienaangaande op: "De mens in de mens komt niet zonder moeite ter wereld... Deze zaak is *intellectueel*... De weg naar mens-zijn is, om te beginnen, dat de mens leert zijn eigen knecht te zijn; dan is hij namelijk tevens zijn eigen heer... Het evangelie zegt reeds: 'Wie de meeste onder u wil zijn, die zij aller dienaar'."[2] Börger placht veelvuldig te citeren uit het Nieuwe Testament. Voor alle duidelijkheid: Hij behoort tot de stroming die de evangeliën in atheïstische zin interpreteert. De ware betekenis is immers verloren gegaan door de historisering van de verhalen. In feite is het in de oorspronkelijke versies *wijsbegeerte* in ver-

haalvorm, namelijk het slotakkoord en idealisering van het antieke denken. Het Hegelthema komen we ook tegen bij de filosoof Krishnamurti die, hoewel hij geen bron noemt, zegt: "Als je inziet dat je leraar en leerling tegelijk bent, gaat het vanzelf."[3] Merkwaardig is dat zelfs de filosoof Wim van Dooren, Hegelkenner bij uitnemendheid, de betekenis van dit Hegelthema is ontgaan. Hij gaat uit van twee personen want stelt: "Al schrijft Hegel 'het' andere, hij zal toch wel 'de' andere bedoelen". Dit terwijl hij in zijn proefschrift er al voor waarschuwt: "Hegel heeft dan ook een grote voorliefde voor woorden met een dubbele betekenis, of zelfs voor dubbelzinnigheden".[4] Hegel heeft, zoals Marx reeds ontdekte, de werkelijkheid slechts willen interpreteren. Omdat hij, net zoals in de evangeliën daarvan sprake is, in zijn filosofie gebruik maakt van gelijkenissen, is er veel misverstand ontstaan.

Oosterling heeft het, en velen met hem, over het totaliserend en unificerend denken dat aan de hegelse filosofie zou kleven. Dit berust op een onjuiste inschatting van het hegeliaanse denken. Börger heeft er opgewezen dat het staatsbegrip bij Hegel ideëel is. G.A. van den Bergh van Eysinga wijst in zijn Hegel-biografie erop dat de rechtstaat bij Hegel overgaat in de (ideële) cultuurstaat en Hegel zeker niet de Pruisische staat heeft verheerlijkt.

"Werkelijkheid is voor de hegeliaan Börger *begrepen* werkelijkheid", zegt Oosterling. Dit is een juiste constatering en dat houden we vast. Dan laat hij er echter op volgen: "Dit begrip bevestigt de autonomie van individuen.. enzovoort." Dit is voor rekening van Oosterling want daarvan is bij Börger niets terug te vinden. Het individualisme heeft hij altijd bekritiseerd want de perverse vorm daarvan is het fascisme. Dat tracht Börger juist uiteen te zetten in zijn brochure. Individualisme is ideologisch en wordt gekenmerkt door *meningen* en leidt tot tweedracht. Logisch of redelijk denken daarentegen is niet ideologisch maar waardevrij want *zekerheden* berusten op denknoodwendigheden, zoals 2x2=4. Het is tegenwoordig de mode om het kennen van de waarheid omtrent de werkelijkheid in twijfel te trekken en te laten opgaan in persoonlijke interpretaties onder de benaming van differentiedenken. Toch is er te spreken van onweerlegbare waarheden waarzonder geen wetenschap mogelijk zou zijn. De *verhoudingen* van de meetkundige figuren bijvoorbeeld liggen vast in alle eeuwigheid, daarop wijst Spinoza al in zijn *Godgeleerd-Staatkundig Vertoog*. Dit werd al beseft in de oudheid en de stelling van Pythagoras is daarvan een bewijs. Overigens, Phytagoras heeft deze wijsheid opgestoken in Egypte waar sprake was van de menselijke driehoek, namelijk de verhouding vader, moeder en kind.[5] Het kind wordt gekenschetst in de schuine zijde van de rechthoekige driehoek, met name de hypotenusa, want $a^2+b^2=c^2$. Voor hen die het hoog op hebben met de vrijheid, klinkt het wellicht vervelend in de oren wanneer vast te stellen is, dat logisch denken een dwingende wijze van denken is, wil men van werkelijk weten kunnen uitgaan. Voordat nu de opmerking gemaakt wordt, dat dit dus totaliserend zou zijn het volgende. Realistische wetenschapsbeoefening is waardevrij en toetsbaar, maar wel gebonden aan natuurwetten en wiskundige verhoudingen. Vrijdenken berust op de zelfdiscipline vanuit het logisch denken. Opvattingen daarentegen, mogen dan wel voor de desbetreffende ideoloog interessant zijn, maar wanneer die als waarheden worden opgelegd, dan is er

sprake van indoctrinatie en totaliserend denken. Het probleem begint al bij de opvoeding die veelal niet waardevrij is: zoals pa en ma denkt willen ze hun kinderen laten denken. De godsdienstige opvoeding is hiervan een schrijnend voorbeeld en heeft weinig of niets met het doorgeven van cultuur te maken zoals wel wordt beweerd. In de vaderlandse geschiedschrijving gebeurt idem dito en zoals bekend zijn het ook de overwinnaars die de geschiedenis schrijven. Een juist standpunt kan alleen worden ingenomen wanneer er logische en wetenschappelijke uitgangspunten worden gehanteerd.

In filosofische zin noemt Börger zich een *nihilist*, een niemand, want logisch denken mag niet worden gehinderd door individuele opvattingen. Het evangelie spreekt van zelfverloochening wat niet betekent een zich opofferen. Ter illustratie geeft Börger als voorbeeld, dat in een werkelijke liefdesverhouding de geliefden zich voor elkaar wegcijferen, volledig in elkaar opgaan, om er desondanks toch te zijn. Dus geen eenzijdigheid. Voor alle duidelijkheid; Börger is geen moraalfilosoof en propageert geen onkreukbaarheid of een materiële heilstaat, maar heeft zich toegelegd op begrijpen. Trouwens, opgelegde moraal berust op verblinding. Börger had geen hoge dunk van die fijngebouwde idealisten, die zich profileren als de betere mens. Hij placht nogal eens de stoïcijn Seneca te citeren: "Wij hebben gezondigd, wij zondigen en zullen blijven zondigen." Het evangelie (Johannes 8:7) zegt: "Die van ulieden zonder zonden is, werpe de eerste steen." (Dit is een denknoodwendigheid).

Zo wordt in *De AS* 109/110 Constandse nogal bekritiseerd, die n.b. het probleem van de machtsfactor in 1938 al heeft aangekaart en van het wereldverbeterende anarchisme afscheid nam. Hij was dus geen vooruitgangsdenker. Helaas zijn de postmoderne kleine verhalen nog steeds paradijsachtig gekleurd en gebaseerd op burgermansgeluk van het ik of de nomade.

De almacht van het denken, waarop Oosterling wijst, is bij Börger geen blinde vlek, want dat is voor hem het logische vrijdenken. Het misverstand is, dat gangbaar de individuele invulling daarvan, als verstandig denken, aan bod is en daarin speelt mee de machtsfactor van de willekeur. Ter illustratie:

"De middelmatigheid maakt zich breed en regeert de wereld", zegt Hegel. Zo wordt aan de vrijdenkers hun zendtijd ontnomen, en de kerkelijke omroepen wordt extra zendtijd toebedeeld. Ergo, wie de almacht van het vrijdenken afwijst zondigt tegen de logica van het denken.

Bij Hegel is er sprake van de absolute geest, waarbij Börger kritische opmerkingen heeft geplaatst, maar tevens Hegel in zijn waarde laat als cultuurmoment. Bij Börger eindigt de geschiedenis niet wanneer de (hegeliaanse) filosofie haar hoogtepunt bereikt in de absolute geest, want dan begint het werkelijke leven pas. In de openbaringen profeteert Johannes dat er sprake is van een nieuwe hemel en een nieuwe aarde. Dostojewski trekt eveneens die conclusie aan het eind van zijn boek *Schuld en boete*. Ook Nietzsche heeft daarvan wel een vermoeden gehad met zijn Übermensch, doch heeft dit niet logisch kunnen uitwerken, naar Börger opmerkt.

In verband met het existentialisme heeft Börger erop gewezen dat er terecht wordt gevraagd naar de mens als bestaan, maar dat zij eenzijdig de grote denksystemen hebben afgewezen. Dit geldt ook voor het differentiedenken. Bijna profetisch heeft

Börger reeds in 1939 in cursusverband gewezen op het differentiatieproces.[6] De differentiatie gaat spelen met de opkomst van het individualisme, dat zich na de Franse revolutie krachtdadig heeft ingezet. Dit speelt enerzijds een rol in de individualisering van de mens maar anderzijds ook in de ontwikkeling van het zelfbewustzijn. Deze tweedracht of tegenspraak is een noodwendig gebeuren in de ontwikkelingsstadia van de mensheid, en een verwijt is hier niet op zijn plaats. Niets gaat op in eenzijdigheid, dit geldt voor de werkelijkheid en voor de mens *die de werkelijkheid mee is,* zoals Börger stelt in een van zijn karakteristieke formuleringen. Te veel wordt er dualistisch geredeneerd vanuit de goede of slechte mens, en de goede of boze wereld. Alsof de begrippen goed en kwaad te scheiden zouden zijn.

Börger betoogt, maar hierop kan nu niet worden ingegaan, dat de mens oorspronkelijk in het teken stond van het vrouwelijke, met name het moederrecht, dat de eenheid symboliseert vanuit een intuïtief weten of besef. In het oude Egypte was de vrouw geëmancipeerd en genoot in zekere mate voorrang.[7] Verder in het kort samengevat, wijst hij erop dat daarna de vaderrechtelijke periode inzet, waarvan het kenmerk is de *wil tot weten.* Dit kenmerkt zich in de filosofie maar ook in de ontwikkeling van de techniek. De techniek noemt Börger: geobjectiveerde verstandigheid.

In de ontwikkeling van de mensheid vindt een differentiatieproces plaats en het vrouwelijke, dat wordt gekenmerkt door het gemeenschappelijke, raakt op de achtergrond. Het mannelijke gaat domineren, wat zich tevens negatief manifesteert in de verzakelijking van de mens en de concurrentiemaatschappij. Ook de tegenstelling vader en zoon spitst zich toe en de vrouwenbeweging roept om emancipatie. De impasse in de vrouwenbeweging is dat deze niet echt emancipeert maar bevangen raakt in de differentiatie van de mannelijke cultuur en tevens ook vanuit de negatieve factor verzakelijkt. Ter aanvulling is hier te wijzen op een van de eerste woordvoersters, de existentialiste Simone de Beauvoir, die daarvan een exponent was en naar praktische oplossingen zocht.

Echter, een omkering in de strijd tussen man en vrouw, die in feite een eenheid zijn, zal plaatsvinden wanneer de verzakelijking van het denken en daarmee van de maatschappij een wending zal nemen. Een praktisch voorbeeld daarvan is, dat de vrouw niet meer economisch afhankelijk zal zijn van de man.

Het op zichzelf betrokken mannelijke dient zich terug te buigen in het vrouwelijke om de verloren eenheid die vanuit de intuïtie gestalten had gekregen te herstellen maar nu als een *begrepen verhouding.* Dit betekent dat het differentiedenken doorbroken dient te worden.

Dan zijn we weer terug bij Börgers betoog alsdat we de werkelijkheid en dus het wezen van de mens dienen te doordenken wil er van een wending sprake kunnen zijn. Voor hem is dan ook het anarchisme in eerste instantie een bewustzijnskwestie waardoor tevens de maatschappij tot verandering kan komen en niet andersom zoals onder andere Marx heeft gepropageerd. Dat het denken van Börger zich dus niet zou onderscheiden van het denken van Marx, zoals Oosterling oppert, berust op een misverstand. Zolang de mensheid niet leert anders, dat wil zeggen logisch dus redelijk, te denken is het roeien tegen de stroom in.

Het is de verdienste van Börger dat hij de grondgedachte van de hegelse filosofie intact laat, maar tevens is gekomen tot een

logische herformulering en aanvulling. Het abstracte denken van Hegel en Bolland vult hij aan met het thema van de mens als *levende* werkelijkheid hetgeen hij begripmatig karakteriseert als de verhouding van het vrouwelijke en het sexuele.[8] Dat de mens gestalte wilt geven aan zijn leven en tracht tot zingeving te komen daartegen is natuurlijk geen bezwaar. Maar het differentiedenken zoals zich dit nu manifesteert is een crisisdenken. Het is een denken dat mank gaat door het individualisme van het nomadische en is een uiting van wensdenken van Jan en Alleman. Het heeft met alles en nog wat te maken, maar weinig met werkelijk filosoferen.

De mens is een bewustzijnswezen dat de wereld of de werkelijkheid weerspiegelt en tracht te doorvorsen. Zonder zelfreflectie zou de werkelijkheid opgaan in de eenzijdigheid van een *niet-zijn*. De evolutie of de schepping kan nooit eens zijn begonnen en dat is de eeuwigheidswaarde van het reflectieve denken. Filosofie betekent liefde tot waarheid en weten in zijn algemeenheid.

Troost ik mij met de gedachte dat het Börger-citaat, waarmede Oosterling zijn bijdrage aanvangt, dit postmoderne denken als filosofie eigenlijk weerlegt. Daarvoor mijn dank.

Wim de Lobel

Noten

1.Zie inleiding *Das Kapital.*
2.Zie: *Cultuurgeschiedenis primitieve mensheid;* cursus 1934/1935, blad 19. Reprint gestencilde uitgave Jan Börger-Bibliotheek, Moerkapelle 1995, prijs *f* 20,00.
Tevens verwijs ik hier naar mijn inleiding op de Jan Börger-brochure: *De werkelijkheid op zoek naar zichzelf;* zie bestellijst van de Jan Börger-Bibliotheek.
3.Geciteerd in *Filosofie Magazine* nr. 4, 1995, p. 40.
4.Zie vertaling fragmenten: Wim van Dooren, *Fenomenologie van de geest;* Boom, Meppel/ Amsterdam 1981; p.83-92.
Zie ook proefschrift: Wim van Dooren, *Het totaliteitsbegrip bij Hegel en zijn voorgangers;* Van Gorcum & comp. N.V. Assen 1965; p.73 en noot 26.
5.Zie het standaardwerk: Dr. B.H. Stricker, *De geboorte van Horus;* Ex Orient Lux, Leiden 1975. Deel III p. 213 en 214.
6.Zie: *Het begrip vrouw als moeder en moederrecht*: Logos-Verband, Rotterdam 1938-1939. Blad 15, 16 en 18.
Reprint gestencilde uitgave Jan Börger-Bibliotheek, Moerkapelle 1995, prijs *f* 20,--
7.Zie: *De geboorte van Horus;* (1989) deel V p. 623.
8.Zie ook mijn bijdrage in *Geschiedenis van de Wijsbegeerte in Nederland;* Jaargang 4 nummer 1, 1993, p.75-88; Erasmus Universiteit, Faculteit der Wijsbegeerte, Postbus 1738, 3000 DR Rotterdam. Prijs *f* 15,--

Jan Börger op Zoek naar de Werkelijkheid

Voor op Hegel voortbordurend dialectisch denken kan men mij midden in de nacht wakkermaken (het is overigens nog nooit gebeurd); met zoiets als christen-anarchisme ben ik inmiddels vertrouwd en als we in hun midden ook Barth en Kierkegaard mogen verwelkomen (volgens Eller mag dat), waarom dan niet de Nederlander Jan Börger? Ook als hij wordt gepresenteerd als atheïstisch christen-anarchist kijk ik daar niet van op. Verre van dit een paradox te achten stel ik dat het bijna zo hoort: de athe-

ist en de gelovige in een mensvormig Opperwezen hebben elkaar nodig (zijn polair tegengesteld), dus waarom beiden niet in één persoon verenigd?
Een bewerking van een cursus van Börger, blijkbaar gegeven voor het Logos-Verband, bespreken op de gangbare wijze is een toer die van recensent en lezer(es) meer vraagt dan redelijkerwijs gevergd kan worden. Ik ga nu dan ook over op het stellen van vragen en het houden van mijn eigen toespraak naar aanleiding van Börger.

- Hoeveel en in hoeverre beheerst u vreemde talen, mijnheer Börger? Als het Europese denken verstelligend werkt doordat "de Europese talen" lidwoorden bezitten, moet ik hieruit afleiden dat de Baltische en Slavische talen, het Turks, het Fins enzovoort, niet-stellige denkers opleveren? Of heeft u zo uw eigen normen voor "Europees"? En zijn Germaans en Grieks extra stellig doordat ze een onzijdig bepaald lidwoord bezitten (dat geldt niet eens voor alle Germaanse talen)? Welke "Oudheid" had het over "*Chronos Ankarana*", de tijdloze tijd (p.22), wat voor taal mag dat wel wezen? In het voorbijgaan stip ik even aan dat uw popularisator Wim de Lobel leuterkoek verkoopt over "ether" en "Hermes", het is besmettelijk, en deze vraag is geen gemiereneuk van een zeurderig ingezondenstukkenschrijver. Uw denken zit, zoals bij ons allen nu eenmaal, gevangen in *taal*; taal creëert een eigen werkelijkheid, maar ik dacht dat het er juist om ging dat de werkelijkheid naar zichzelf op zoek was, en gaat het dan om taal? Dan verklaar ik u nu al onbevoegd. Vooral als u Bolland aanhaalt die conclusies trekt over "de werkelijkheid" aan de hand van dit woord, onmiskenbaar afgeleid van "werken" - dus werken gaat vooraf aan "de werkelijkheid", hoe kom je erop? Het Nederlands (en het Hoogduits) dankt dit woord aan de middeleeuwse mystiek die hiermee het tegendeel van innerlijke schouwing wilde uitdrukken. Meer zit er niet achter (ik vind het wel heel veel, maar de redenering van Bolland is ten enenmale ongepast: etymologisch fetisjisme brengt ons niet verder).
- Uit uw aanvaarding van dit taalspelletje van Bolland meen ik te mogen concluderen dat u ermee instemt dat het concrete, het tastbare voorafgaat aan het abstracte, het gedachte (geen etymologie meer, s.v.p.). Waarop grondt u deze volgorde? U stelt de evolutie als axiomatisch, waarbij het hogere volgt op het lagere. De ware schoonheid, die moet nog komen.
Maar laten we even uitgaan van de ontwikkeling van een bekend diertje, de vlieg *Musca*. Is de ideale vlieg (de Idee van de vlieg) de verschijningsvorm van het dier dat zich voortplant, dat daadwerkelijk vliegt, het imago? Of zijn de voorgaande stadia niet waarder of schoner: de pop, de made, het ei? U acht de bolvorm volmaakt, dus lijkt het mij dat het ei uw voorkeur heeft, omdat dit in vorm het meest de bol benadert. Hieruit leid ik af dat het hogere aan het lagere voorafgaat in plaats van andersom, zijn wij trouwens allen niet als ei of in ieder geval als bolvorm begonnen? Het Gouden Tijdperk ligt achter ons. En u wordt gnosticus genoemd, waarde Börger,stemt u er dan niet mee in dat in den beginne het woord, de gedachte, er was (Joh.1:1, canoniek en al)?

- Zijn en niet-zijn zijn één, en dus is de werkelijkheid steeds in wording (p.33), Heraclitus en Hegel raken elkaar. Je kunt niet twee keer in dezelfde beek stappen. Ook deze blik op de "werkelijkheid" evenwel wordt bepaald door het feit dat ons denken in taal

wordt *uitgedrukt* (waarmee ik niet wil zeggen dat alle denken in taal *verloopt*). Nu meen ik toch zeker te weten meermalen in een snelvlietend koel water gebaad te hebben, dat steeds dezelfde bedding hield tijdens mijn aanwezigheid, en dat water noemde ik "beek" (ter plaatse noemde men het "Bach" of "strumień", maar we bleken het over hetzelfde te hebben). Ziet u, mijnheer Börger, concluderen tot een "worden" uit een eenheid van zijn en niet-zijn, is in laatste instantie weinig meer dan een taalspel. Of die beek nu "is" of "wordt", of het in zijn "wezen" ligt steeds te "worden" (en "wezenlijk" is er geen verschil tussen een rotsblok en een beek), beek=beek, punt. Het is een truc van de aan taal gebonden menselijke geest om iets diepzinnigs te prevelen over "worden" liever dan "zijn". Leert de vaststelling dat wij ons steeds door onze eigen geest laten foppen ons iets over de werkelijkheid?

Hierop is geen passend antwoord. Ook al zullen wij "de werkelijkheid" nooit kunnen omvatten, de poging in de vorm van gesproken of geschreven woord is altijd de moeite waard. Denk dus niet dat ik Börger niet de moeite waard vind, integendeel, anders had ik hem geen vragen gesteld. Technisch gesproken lijkt het mij beter om niet alles wat de man geschreven heeft of gedoceerd opnieuw uit te geven: een mooi uitgegeven "Uren met Börger", nu deze klassieke serie van de Hollandia-drukkerij toch niet meer bestaat, lijkt mij meer de moeite waard. Maar men wordt van harte uitgenodigd zelf te oordelen.

André de Raaij

- Vragen en betoog naar aanleiding van: *De werkelijkheid op zoek naar zichzelf*, door Jan Börger. Selektieve heruitgave in de Jan Börger-Bibliotheek, Moerkapelle, 1995.

Back to the Sixties!

1

"Met oproepen bereik je het socialisme niet." Onlangs hoorde ik dit iemand zeggen n.a.v. de *Oproep tot het socialisme*, een klassiek anarchistisch geschrift van Gustav Landauer. Niemand sprak het tegen. Want inderdaad het is zo. Maar later dacht ik aan een weerwoord. Kan men het socialisme bereiken zonder oproepen?

Het anarchisme wemelde altijd van de oproepen. Denk maar aan Kropotkins beroemde *Aan de jongeren*, de meest gelezen en verspreide anarchistische brochure. Deze opent met een oproep en de brochure heet ook wel *Oproep aan de jongelieden*; in het Engels *Appeal to the Young*.

Maar ligt het anders bij andere socialisten? De slotzin van het *Communistisch Manifest*, "Arbeiders aller landen verenigt U!" is de meest geciteerde uitspraak van Marx. Het Manifest eindigt met deze oproep, daarvoor geven Marx en Engels een stuk analyse. Kropotkin en Landauer zetten de oproep in de titel. Daarna vind je in hun geschriften aardige analyses, heel wat meer dan alleen oproepen. De plaats die de oproep inneemt verschilt bij Marx en Kropotkin. De aanwezigheid van de oproep niet.

Ik durf te beweren dat het hele socialisme en de socialistische beweging ondenkbaar zijn zonder de oproep. Het sterkst vind je deze in de cultuur van de bewegingen, in de liederen, in de prenten, in de propaganda en in de agitatie. De Internationale begint al met de oproep, "Ontwaakt, verworpenen der aarde". Het refrein ervan idem, "Makkers ten laatste male, tot den strijd ons geschaard". Met het lied van de anarchistische Jurafederatie uit de tijd van Bakoenin is het niet anders. De beginwoorden luiden: "Ouvrier prends la machine, prends la terre

paysan." (Arbeider neem de machine, boer neem de grond). Het "Op mannenbroeders, saâm verenigd" werd bij alle gebrek aan "saâm verenigd" zijn door alle revolutionaire arbeiders gezongen. Zo zou je nog een heel eind kunnen doorgaan. Met de prenten, de posters en vooral de verkiezingsaffiche (meestal toch niet zo anarchistisch) is het net zo. Alles oproep wat de klok slaat. Van "Op voor het Socialisme" (een bekende verkiezingsplaat met de sociaal-democratische leider Troelsta er op) tot "Stem Kok" al is bij de laatste oproep het socialisme inmiddels zoekgeraakt.

Nu rekent men liederen en prenten doorgaans tot de cultuur, in dit geval de socialistische cultuur. Daar heb ik geen bezwaar tegen als men zich daarbij rekenschap geeft van de betekenis van deze uitingen van socialistische cultuur. Zij waren diep verbonden met de socialistische idee, met de ideologie en de toekomstdroom. De betekenis van de oproep - als zijnde veel meer dan een stukje cultuur van de beweging - wordt door de historici van de arbeidersbeweging doorgaans behoorlijk onderschat.

Hoe belangrijk de oproep is blijkt grappig genoeg uit de angst voor de oproep die je bespeurt elke keer als socialistische partijen "realistisch" worden, met panelen gaan schuiven en de "oude ballast" overboord zetten. Dan wil men prompt ook niets meer horen van de oude liederen. Dan is de Internationale "niet meer van deze tijd". Je zag het in de Partij van de Arbeid tot, pakweg, 1965. Nu zie je het opnieuw. Rottenberg en zijn voorgangster hebben geen boodschap meer aan de Internationale en al die oude bagage. Verrassend is dat niet. Verrassend is eerder dat die oude socialistisch cultuur met zijn liederen en zijn felle prenten een tijdlang zo sterk terugkwam na 1965. De afschuw voor de oude liederen is de angst voor de oproep tot socialisme welke schuilt in die liederen.

2

"Ja, hier zie je pas goed hoe die partij verloederd is." Onlangs hoorde ik dat iemand zeggen op de tentoonstelling De Rode Droom, over de geschiedenis van honderd jaar sociaal-democratie, in de Nieuwe Kerk in Amsterdam. Niemand sprak het tegen. Want inderdaad het is zo. Maar later dacht ik aan een weerwoord. Je ziet op die tentoonstelling de droom van gewone socialistische mensen en dat was iets anders dan de politiek van de partij.

Het is een mooie en originele tentoonstelling. Met een juiste titel. Je ontdekt er echt wat de droom van de mensen was, hoe ze hun socialisme beleefden. Je komt de antioorlogspropaganda tegen met een na gebouwde praalwagen tegen de vlootwet en een (opgezet) paard ervoor, de produkten van de coöperatie, de propaganda voor het Plan, de lectuur die men las, nogal burgerlijke huiskamerinterieurs met de reproduktie van de Zonnebloemen van Van Gogh en een gefilmd nagespeelde reeks van Tableaux Vivants zoals die op 1 Mei bijeenkomsten en andere hoogtijdagen te zien waren. Dit soort zaken, niet de partijcongressen en de politieke ontwikkelingen staan centraal.

Partijvoorzitter Rottenberg merkte n.a.v. deze tentoonstelling over de geschiedenis van zijn eigen partij op (daar) "zie je wat voor burgerlijke beweging het eigenlijk van oudsher meteen is. Met als hoogtepunt de spruitjeslucht uit de tijd van Drees." (*NRC* 11.11.1995). Het is niet onwaar. Maar zijn woorden miskennen de betekenis van de socialistische droom die, zo meenden de - inderdaad nogal burgerlijke - gewone leden, gestalte zou krijgen door de partij. Het slot van de expositie is in dit verband interes-

sant. Een portrettengalerij van kopstukken van de Partij van de Arbeid uit de afgelopen jaren. Het zijn prachtige foto's. De geportretteerden staan in hun eigen omgeving afgebeeld. Van der Goes van Naters in een mooie studeerkamer waar portretten van zijn voorouders op hen neerkijken. Hedy d'Ancona met (neem ik aan) haar kinderen op een soort chaise longue, een foto die zo uit de *Avenue* of uit *Vogue* kon zijn weggestapt. Relus ter Beek met (ongetwijfeld) zijn moeder in een ouderwetse huiskamer met een geborduurd schellekoord aan de wand waarop nog net "Eigen haard is goud waard" te lezen valt. De foto's staan geheel op zichzelf op het altaar van de Nieuwe Kerk, zonder dat er iets van leden van de partij, van een achterban of van een band met gewone mensen te zien of te voelen is. Al die prominenten hebben zich stuk voor stuk bijzonder hard ingezet voor hun partij en voor de doeleinden die zij nastreefden. Maar zij staan geheel los van de gewone mensen. De oproep "Op voor het socialisme" op de oude affiches is verworden tot de reclameslogan "Kies Kok". Van de rode droom tot portretten van beroepspolitici waarop men stemmen mag.

3

"De jaren zestig zijn nu echt definitief voorbij". Je hoort het aan alle kanten en leest het in de kranten. Er schijnen zelfs boeken over geschreven te worden. Niemand spreekt het tegen. Want inderdaad het is zo. Maar ik heb wel prompt een weerwoord: Het was mij al enige tijd bekend dat de zestiger jaren definitief voorbij waren; om nauwkeurig te zijn, ik wist het op 1 januari 1970 nul uur.

Weinig zaken zijn zo zonderling als deze constatering over de jaren zestig. Het moeten heel oude mannetjes zijn die zoiets beweren. Ze schijnen ermee te bedoelen dat de problemen waar zij nu in 1996 mee zitten veroorzaakt zijn door hetgeen 25 tot 35 jaar geleden gebeurde. Het is de schuld van die lelijke jaren zestig dat we nu allemaal zulke verloederde a-sociale egoïsten zijn. Tja. Als ik denk aan de jaren zestig dan denk ik aan personen en minderheden die zich inzetten voor een maatschappelijke zaak, voor een maatschappelijk ideaal, voor een droom en door hun inzet een oproep deden aan iedereen.

Als ik denk aan de jaren zestig, denk ik aan de zwarte vrouw Rosa die "niet opstand" in de bus in Alabama waar zij was gaan zitten op een plaats "alleen voor blanken" en daarmee een busboycot ontketende die tot de geweldige zwarte mensenrechten beweging leidde waaraan de naam van Marten Luther King verbonden is. En ik denk aan de betogingen tegen de kernproeven in de open lucht van Amerika, van Rusland, van Engeland, van China, van Frankrijk en aan het feit dat de betogers omdat zij beweerden dat die proeven de mensheid bedreigden, voor demagogische paniekzaaiers uitgemaakt werden of doodgezwegen werden door de media, door de partijen, door de politici die nu - terecht! - protesteren tegen ondergrondse Franse kernproeven. En ik denk aan Provo die de autoriteiten in hun hemd zette, aan de Franse studenten die de verbeelding aan de macht wensten, aan de Praagse lente en de Russische dissidenten. Als dat allemaal definitief voorbij is dan kan Frankrijk zijn kernproeven wel weer in de atmosfeer houden.

Niets getuigt van meer gebrek aan visie op het heden en over de toekomst dan gezeur over het verleden. (Daar hebben anarchisten en andere voortuitstrevenden zich overigens dikwijls genoeg aan bezondigd.)

De jaren zestig jaren brachten meer opstand

dan revolutie en betekenden voor alles iets van bevrijding. Bevrijding in de mentaliteit, niet van de structuren, die bleven autoritair genoeg. De "winnaars" waren dan ook de nieuwe autoriteitjes die na de eerste rebellie actief werden en niet tegen de macht maar om de macht streden (in de studentenwereld; Nieuw Links in de PvdA). De oude mannetjes die nu zo blij zijn dat de jaren zestig "definitief" voorbij zijn behoren veelal tot die winnaars.

Hun grote klacht is dat het anarchistisch klinkende "Doe waar je zelf zin in hebt" uitgemond is in een samenleving waarin iedereen doet waar hij zin in heeft of beter van wordt, zonder rekening te houden met anderen of zich af te vragen of het misschien gaat ten koste van anderen. In dit verband een aardige anecdote. Een redacteur van de *NRC* vertelde onlangs dat hij in het begin van de jaren zeventig solliciteerde bij *Het Vrije Volk*. De hoofdredacteur ontving hem met zijn voeten op tafel ("Doe wat je wilt", "Dat moet toch kunnen"). De naam van deze hoofdredacteur is Herman Wigbold, thans één van die oude mannetjes die de oude vertrouwde waarden willen herstellen.

Nu is het adagium "Doe wat je aanstaat" (Fais ce que vouldras) afkomstig van de Franse anarchist Francois Rabelais. Hij voegde daar echter aan toe: "want vrije, welgeboren en goed opgevoede lieden, gewend aan fatsoenlijk gezelschap, bezitten van nature een instinct en de neiging die hen steeds tot fatsoenlijk handelen drijft en van laster afhoudt: men noemt dat Eer." Met andere woorden de vrijheid van het anarchistische "Doe wat je aanstaat" is gebonden aan voorwaarden.

Aan die voorwaarden voldeed onze hoofdredacteur Wigbold niet. Integendeel hij demonstreerde zijn machtspositie op onopgevoede en onfatsoenlijke wijze en ten koste van de sollicitant. In de jaren negentig is het met deze voorwaarden voor de Rabelaise vrijheid nog beroerder gesteld. Dat is treurig. En een opgave. Om voor die voorwaarden - die waarden en normen zijn - op te komen. Maar niet om daarmee het ideaal van Rabelais maar overboord te zetten als zijnde "definitief" voorbij. Ik kan er nog wel in komen dat er, doordat er zo veel onfatsoenlijke en onopgevoede lieden blijken te zijn bij wie "Doe wat je aanstaat" ten kost van anderen gaat, stappen worden gedaan om die anderen te beschermen en dat dit op autoritaire wijze en met autoritaire normen gepaard gaat. Dat is dan een nederlaag. We hebben stappen terug moeten doen. De dromen van de jaren zestig zijn niet gerealiseerd (al is er praktisch veel meer bereikt onder invloed van die dromen dan men nu erkent; denk aan de kernproeven, het einde van de Vietnamoorlog, het baas in eigen buik).

Maar ga niet betogen dat de droom van het begin af aan een nachtmerrie was, geef niet de schuld aan de jaren zestig van hetgeen wij nu zijn en nu meemaken. Want in feite is dat een vlucht voor de problemen van nu. Voor wie zich ergert aan de smalende manier waarop thans over de sixties wordt geschreven is er gelukkig een troost. Want hoe zal men over 25 jaar (of over vijf?) over de jaren negentig denken? Hopelijk als een treurige tijd zonder dromen, zonder idealen, zonder oproepen. Als een tijd waarin de mensen de politiek en de gebeurtenissen - Joegoslavië, corruptie, schandalen, werkloosheid en schaamteloos kapitalisme met door 'socialisten' geleide afbraak van de rechten van de mensen - gelaten over zich heen lieten gaan. Er zullen - ten dele - andere dromen leven dan in de jaren zestig. Maar men (althans een spraakmakende

SOCIALISME EN VRIJHEID

Onder dit motto is *De Vrije Socialist* in oktober 1995 begonnen met een serie bijeenkomsten op de eerste zondag van de maand. De lezing van oktober door Ton Geurtsen had als titel *Het einde van de sociaaldemocratie* en is in brochurevorm verschenen. Te verkrijgen door overmaking van ƒ4,95 plus ƒ2,10 porto op giro 4746927 t.n.v. St. Rode Emma, postbus 11378, 1001 GJ Amsterdam. Intussen zijn er ook lezingen geweest van Peter Zegers *(De toekomst van het anarchisme)* en Dick Gevers *(Jules Vallès en de Commune van Parijs).*

Op 7 januari houdt Melaina Feenstra een inleiding over *Negatieve effecten van het positief denken.* Hierin zal zij een kritisch licht laten schijnen over de maatschappelijke consequenties van methoden voor persoonlijke ontwikkeling.

Op 4 februari geeft André Bons een *libertaire visie op de verzorgingsstaat.*
De bijeenkomsten beginnen om 14.00 uur op het adres Anna Sprenglerstraat 83, Amsterdam. Te bereiken met tramlijn 1, 11, 6, 3 of 12, uitstappen halte Overtoom/1e Const. Huygensstraat. Inlichtingen: 020-6120518.

minderheid) zal zich wel door de jaren zestig en niet door de jaren negentig geïnspireerd voelen. Als een oproep - niet om die jaren zestig over te doen maar als inspiratie om tegen de geest van de jaren negentig te strijden - zal je dan wellicht horen:
Back to the Sixties!
Rudolf de Jong

BLADEREN 33

Op 4 november 1995 pleegde filosoof Gilles Deleuze (1925) zelfmoord: hij wierp zich uit het raam van zijn Parijse flat. Aldus berichtte Ger Groot in NRC-Handelsblad (6.11.95). Groot over Deleuze's filosofie, getypeerd als `filosofisch verzet': "Het communisme was hem veel te conformistisch. Meer voelde hij zich thuis bij een libertair anarchisme, dat alle aspecten van het leven - niet in de laatste plaats de seksuele - bevrijden zou".
Deleuze was niet bepaald een toegankelijk denker. Monique Scheepers suggereert in een inleiding op een viertal door haar vertaalde interviews (G. Deleuze, `Het denken in plooien geschikt', Kok Agora, Kampen 1992, 79 blz. ƒ22,50) echter dat dat volgens Deleuze helemaal niet zo erg is: "... Je hoeft niet naar alles te luisteren, neem gewoon wat je nodig hebt, of waar je zin in hebt, of waar je iets mee kunt."
Voor Deleuze was denken voor alles beweging. Een fraai voorbeeld daarvan was zijn visie op `de mensenrechten': "Tegenwoordig zijn het de mensenrechten die de rol vervullen van eeuwige waarheden. Het zijn de rechtsstaat en andere grondbeginselen waarvan iedereen weet dat ze erg abstract zijn. En in naam daarvan is elk denken gestopt, zijn alle termen van beweging geblokkeerd. Als de onderdrukkingen echt zo verschrikkelijk zijn, dan is dat omdat ze de beweging verhinderen en niet omdat ze in strijd zijn met het eeuwige".
Veel aandacht voor Deleuze ondermeer in Rosi Braidotti's `Beelden van de leegte, Vrouwen in de hedendaagse filosofie'

(1991) dat in maart 1995 zowaar als Rainbow-pocket - à *f*13! - verscheen.

`Minzaam doch dodelijk' stond er boven het `in memoriam' van antropoloog/filosoof Ernest Gellner dat Raymond van den Bogaard schreef die begin november op 69-jarige leeftijd in Praag overleed (*NRC* 7.1.95). Gellner's studie `Nations and nationalisms' uit 1983 zou hem internationale roem bezorgen. Niet zo lang geleden verscheen er ook een Nederlandse vertaling als `Naties en nationalisme' (Wereldbibliotheek, Amsterdam 1994, 195 blz. *f*32,50. Voor een recensie, zie bijv. M.v.d. Heuvel, in: VN 25.5.1994). Koen Koch gaf in zijn *Volkskrant*-column (11.11.95) zijn favoriete citaat uit deze studie: "It is nationalism that engenders the nation, not the other way around". *De AS* publiceerde in juli '92 (De AS 99) een door Bas Moreel uit het Italiaans (!?) vertaald artikel van zijn hand, `De culturele identiteit'. Naast over het onderwerp `nationalisme' schreef Gellner over wat hij beschouwde als het verwerpelijke cultuurrelativisme der postmoderne filosofen (zie bijv. het in een vorige aflevering van deze rubriek gesignaleerde interview met Gellner; zie ook het prachtige anti-Gellner stuk in Feyerabend's `Science in a free society' (1978) en het islamitisch fundamentalisme dat Gellner als een modern, stedelijk verschijnsel wenst te zien en derhalve niet als achterlijks dat vanzelf wel weer overgaat.
Midden-Oosten-specialist Michael Field stelde daarentegen onlangs in een interessant *NRC*-interview (18.11.95): "Er zijn drie manieren om aan de macht te komen: een revolutie, een coup en verkiezingen. Het zal de islamitische bewegingen waarschijnlijk op geen van de drie manieren lukken".
Wie er gelijk heeft? Daar zou ik nu wel eens een beschouwing over willen lezen in het maandblad van de vrijdenkers. Want dat dat fundamentalisme zo zijn griezelig kanten heeft, dàt weten DVG-lezers nu zo onder de hand wel...

Van de Nederlandse filosoof G.J.P.J. Bolland (1854-1922) verscheen begin november dit jaar de lang verwachte biografie van de Leidse `universiteitshistoricus' Willem Otterspeer. Ik heb dit boek tot op heden slechts vluchtig kunnen doorbladeren maar mijn eerste indrukken bevestigen het -veelbelovende - oordeel van Kees Fens in een *Volkskrant*-recensie (13.11.95). Het Leidse universiteitsblad publiceerde eerder Otterspeer's nieuwsgierig makende inleiding. Zo zal hij Bolland's autodidact-zijn analyseren aan de hand van het werk van een socioloog uit de school van Pierre Bourdieu. Ongetwijfeld krijgt deze studie, al was het maar vanwege Bolland's invloed op anarchisten als Bart de Ligt en Clara Wichmann ruimere aandacht in dit tijdschrift. Géén filosoof, die Bolland, volgens Otterspeer, maar veeleer de verkondiger van een Leer, met een hoofdletter dus: "Hij had geen antwoorden op vragen, hij had alleen maar zekerheden", schrijft Fens in zijn recensie.
In het 60e nummer van *Krisis* (nr. 15/3, sept. 1995, info: Klein Gartmanplantsoen 10, 1017 RR Amsterdam), gewijd aan `Drie eeuwen filosofie in Nederland' ook aandacht voor Bolland. En wel in een artikel van `onze geestverwant' Siebe Thissen over wijsgerige bewegingen alhier in de periode 1850-1922(!). Helaas staan er nogal wat slordigheden in Thissens overigens interessante uiteenzetting. Een voorbeeld van die slordigheid: van Bollands `beroemdste' uitspraak, "... de Hegelsche rede, die Hollandsch spreekt, spreekt Bollandsch" maakt hij: "In Holland spreekt men Bollands"... In dit *Krisis*-nummer verder een artikel van M.

Wielema over `De theologie als medium van de filosofie' terwijl J.W. Duyvendak schreef over `Godsdienst als het grootste kwaad'. U begrijpt: wij hebben hier van doen met een themanummer gewijd aan `filosofie in Nederland'.

Wat Pierre Bourdieu betreft. Onlangs verscheen een interessante studie van UCLA-hoogleraar Jeffrey C. Alexander, `Fin de siècle social theory: realtivism, reduction and the problem of reason' waarin een hoofdstuk met de veelzeggende titel `The reality of reduction: the failed synthesis of Pierre Bourdieu'. Alexander schetst Bourdieu hierin min of meer als een *hard-core* marxist - hetgeen in ieder geval in een aantal opzichten Bourdieu' theoretische positie problematiseerd (Verso, London/New York 1995, 231 blz., ca. *f*50,-).

Op 7 oktober j.l. overleed de journalist en vakbondsman Wim Klinkenberg. Lange tijd was hij CPN-lid, en wel een lid met uitgesproken stalinistische opvattingen. Klinkenberg zou vooral bekend worden als auteur van een kritische (prins) Bernhard-biografie. Terecht wees René Zwaap in een `in memoriam' in *de Groene* (11.10.95) op het belang van Klinkenberg's werk. Een week later wijdde dezelfde Zwaap in *de Groene* een hoofdcommentaar aan .... het nazi-verleden van prins Bernhard (*de Groene*, 18.10.95). Op grond van een uitgelekte RIOD-studie kwam Het Parool (12.10.95) met het bericht dat onze Bernhard tijdens zijn bruiloft nog ingeschreven stond als lid van de National Sozialistische Deutsche Arbeiterspartei! En dat was nieuws zou je zeggen. Zwaap's verbazing over het oorverdovend stilzwijgen van de Nederlandse pers na deze primeur van *Het Parool* kan ik alleen maar delen...

Eind juli 1995 overleed de Vlaamse marxistische econoom Ernst Mandel. Natuurlijk wijdde Igor Cornelissen zijn onvolprezen rubriek Voetnoot in *Het Parool* op 5 augustus j.l. aan kameraad Mandel: "Op zijn overlijdenskaart las ik dat in zijn testament staat dat zijn begrafenis geen moment van rouw mocht zijn. Het moest een strijdbijeenkomst worden. Een bijeenkomst van hoop." Ook het trotskistische blad *De Internationale* wijdde een nummer (nr. 55, los *f*4,90, info: 020-6259272) aan zijn held.

Tja, Marx.... Zijn portret `sierde' - laten we het daar even op houden - het afgelopen jaar zowaar de cover van het maart-nummer van het *Filosofie Magazine*. Aanleiding: Derrida's boek `Spectres de Marx'. Of toch de door dit boek geïnspireerde Rotterdamse Derrida-werkgroep daarin ondermeer Hegel-specialist prof. Heinz Kimmerle en Bataille-kenner - en *AS*-gastredacteur! - drs. Henk Oosterling. Oosterling in het betreffende *FM*-nummer: "... (Het) marxisme reikt veel verder dan één concrete uitwerking ervan". Toch benieuwd naar een andere concrete uitwerking...

Van de in februari 1993 overleden Paul Feyerabend verscheen postuum een autobiografie, met een knipoog naar zijn naam Killing time getiteld (UP Chicago, 192 pp. (+ 40 pp. foto's), Chicago/London 1995, $22,95, ca. *f*50). Het blijkt een prachtboek dat wat mij betreft in een Nederlandse vertaling zeker niet misstaan zou hebben in die onvolprezen Privé-Domein-reeks van de Arbeiderspers. Maar helaas: "Feyerabend hebben we onder optie gehad, het boek had toch iets te weinig power voor een vertaling", liet AP-redacteur Martin Ros mij weten. En wie ben ik om aan Ros' oordeel te twijfelen... Laat ik George Steiner aan het

woord laten (en ik citeer een `UP Chicago *NYRB*-ad'): "The caustic verve, the studied nonchalance of one of the very few true anarchists and free spirits in modern academic-philosophic life come through beautifully in this memoir. But do does Paul Feyerabend's passion for music, and, poignantly, his love for love. A memorable epilogue".

Dit boek zal in dit tijdschrift zeker nog besproken worden. Daarop vooruitlopend: ik miste de naam van Hans-Peter Duerr en zijn *Unter dem Pflaster liegt der Strand!?*

Voor dit moment zal ik volstaan met het signaleren van besprekingen elders. Wat Nederland betreft: Rein Gerritsen schreef een keurige recensie in *Filosofie Magazine* (nr. 4:8, okt. 1995). Zo ook Jaap van Heerden in *Vrij Nederland* (12.8.95), die daarbij terecht viel over F.'s zelfingenomenheid maar `toch' geraakt wordt door zijn "parmantige achteloosheid en de onvolmaakte bestrijding daarvan". In Intermediair (3.11.95) sprak Rob van den Berg de hoop uit dat het niet lag zal gaan duren voordat iemand "Feyerabend's volledige levensverhaal" te boek zal gaan te stellen. Feyerabend's naïviteit zou zijn memoires in ieder geval ongeloofwaardig gemaakt hebben... Ach, deze Van den Berg is in ieder geval niet op de hoogte. Zowel in Duitsland als in de VS wordt er aan een Feyerabend-biografie gewerkt.

Duidelijker was in ieder geval Dirk van Delft in *NRC-Handelsblad* (7.10.95). Zijn artikel onder de veelzeggende kop `Kokette wetenschapsfilosoof' was géén bespreking van Killing time maar vooral een `bespreking' van de schrijver ervan. Van Delft: "Het zijn de bekentenissen van een rusteloze relativist, bruisend van energie, maar met een intellectuele nalatenschap van bescheiden intellectuele houdbaarheid". Het grappige is dan natuurlijk dat als Van Delft met deze laatste voorspelling gelijk zou blijken te krijgen dit Feyerabend's methodologisch adagium van `anything goes' alleen maar zou illustreren.

Een kritische bespreking van Killing Time trof ik in juni 1995 in het *Times Literary Supplement*. `The missing piece' stond er boven waarmee de auteur, John Preston, doelde op "a clear moral vision".... (*TLS* 23.6.95).

Het mooiste stuk over Feyerabend trof ik in het onvolprezen Amerikaanse blad *Telos* (Winter 1995). `Search for abundance' heet dit uit het Italiaans vertaalde stuk van Gergio Benvenuto. Het houdt het midden tussen een `In memoriam Paul Feyerabend' en een recensie van Killing Time. Daarnaast biedt dit *Telos* een groot interview met Feyerabend dat op 15 mei 1992 in Rome werd opgenomen.

Afgelopen zomer verscheen het nieuwe blad *Oh!*, de opvolger van (ondermeer) *Lekker Fris*. Een blad dat je weer snel vergeten kunt want inmiddels verscheen er weer een andere *LF*-opvolger, *Transit* geheten. Toch wel aardig, dat nulnummer (info: redactie 030-2715932; uitgeverij Web: 020-6769372). Het biedt een themagedeelte over `voor je zelf beginnen' (`Verbeter de wereld, begin voor jezelf') en verder ondermeer een aardig interview met Paul Kalma. Vaste (?) columniste is Saskia Poldervaart. Zij schrijft in dit nummer over de vergeten voorganger van Domela, H. Gerhard. Deze Gerhard onderstreepte in zijn boek `De toekomst' (1870) het politieke belang van coöperaties. Toen hij opgevolgd werd door Domela verdween ook het utopische ideaal uit de anarchistische geschiedenis, stelt Poldervaart. Een ernstige *miskleun* mij dunkt....

Een interessant `actueel' artikel schreef *AS*-

redacteur Rudolf de Jong in het Vlaamse anarcho-blad *Perspectief* (nr. 40, los ca. *f*5,-, info: LSG, Dracenastraat 21, B-9000 Gent) over de vraag: `Moeten anarchisten de sociaal-democratie tegen de sociaal-democraten verdedigen?'. Het is in ieder geval nodig dat dit gebeurt, suggereert De Jong, al verwijst hij naar de sociaal-democraat Jaap Burger zijn dezer dagen hoogst actuele uitspraak dat je als sociaal-democratie alleen zou moeten willen regeren "als er wat te regeren valt"....

Voor *Trouw* (20.10.95) schreef De Jong een recensie van Jan Moulaert's studie `Rood en zwart - De anarchistische beweging in België'. De Jong: "Een indrukwekkende monografie".

Wat de elders publicerende AS-redacteuren betreft: samen met Roel van Duijn hield Hans Ramaer in *Trouw* een pleidooi voor "haast" in het grote-stedenbeleid (Trouw 14.7.95).

Schrijver dezes publiceerde dit jaar ondermeer over de per 1 januari 1996 verplichte inburgering van nieuwkomers: *Sociaal Bestek* (nr. 57:6, juni 1995) publiceerde een lezing die ik eerder voor Vluchtelingen Werk Nijmegen hield over de rol daarbij van de gemeenten; in een artikel in het *Tijdschrift voor Arbeid en Bewustzijn* (nr. 1995/1, aug. 1995, info: redactie TAB, postbus 13094, 3507 LB Utrecht) heb ik de (vele!) bezwaren tegen dit `verplicht inburgeren' op een rijtje gezet. Wat `anarchisme' en `de politiek' betreft: ik trof een aardige uitspraak, in een dubbelinterview samen met Felix Rottenberg, van de Belgische sociaaldemocraat Louis Tobback (*NRC* 11.11.95): "Misschien word ik ooit nog eens een utopisch socialist als ik geen verantwoordelijkheid hoef te dragen"... Dat is in ieder geval een helder standpunt, waar dat gewouwel van die Rottenberg wel erg magertjes bij afstak.

Veel aandacht voor de jaren zestig de laatste maanden. Voor wie het nog niet wist: de jaren zestig zijn `echt' geschiedenis. Alhoewel: de Utrechtse hoogleraar politieke geschiedenis Hans Righart gaf zijn jaren-zestig-studie als titel `De *eindeloze* jaren zestig. Geschiedenis van een generatieconflict' (Arbeiderspers, Amsterdam 1995, 328 blz. *f*49,90). Righart beweert hierin ondermeer dat er in de jaren zestig sprake was van een dubbel generatieconflict. Want niet alleen botsten de `jongeren' op de vooroorlogse generatie, ook deze laatste generatie zou in crisis zijn geraakt. Righart meent dit ondermeer te kunnen aantonen aan de hand van een analyse van het *VARA*-radiofeuilleton (1952-1958) "De familie Doorsnee". Righart stelt een toenemende spanning tussen consumptieve wensen en de economische werkelijkheid vast waardoor in de jaren zestig "een nieuw consumptisme" (ook) deze generatie in zijn greep zou krijgen. Eén consumptieartikel zou bijzonder ontwrichtend werken: de televisie!

In zijn analyses van de jongere generatie speelt popmuziek een grote rol - zonder dat nu evenwel echt duidelijk wordt welke rol de auteur deze muziek nu precies toedicht. Het zal in ieder geval te maken hebben met zijn visie op de jaren zestig als zijnde vooral cultureel van belang. Tegen deze achtergrond verdedigt Righart de stelling dat `het verpolitieken' van Provo in feite het einde ervan betekende. Analytisch is het boek naar mijn smaak wat magertjes, zoals ook recensenten Jan Blokker (`Bijzondere slimmerikken', *de Volkskrant* 14.10.95) en Lo Brunt (`Was het wel een aardverschuiving?', *VN* 14.10.95) meenden. Zij vergeleken Righart's boek met de vrijwel tegelijk verschenen studie van J.C. Kennedy, `Nieuw Babylon in aanbouw - Nederland in de jaren zestig' (dat ik nog niet las). Blokker noemt

Kennedy 'origineler', iets wat mij nauwelijks een aanbeveling lijkt vooral omdat Blokker zegt niet te weten of Kennedy's conclusies "altijd even juist zijn".
Lo Brunt is wat dat betreft meer to the point denk ik. Hij vraagt zich namelijk, met Kennedy af, of de 'generatiestrijd' inderdaad de kern uitmaakte van 'de jaren zestig'.
Ook maakt Brunt terecht bezwaar tegen Righart's aardbevingsmetaforen. De jaren zestig zouden een 'epicentrum' kennen, er zou sprake zijn geweest van breukvlakken, scheurende fundamenten en natrillingen.
Hoge scores op de schaal van Richter kortom, maar dit soort metaforen stond naar mijn smaak een precieze analyse nogal eens weg.

Hoe gevaarlijk metaforen kunnen zijn - of worden - toont Philip Muus in zijn voortreffelijk boekje 'De wereld in beweging. Internationale migratie, mensenrechten en ontwikkeling' (Jan van Arkel Utrecht, 160 blz. ƒ25,-). Muus laat zien hoe gemakkelijk de betrekkelijk onschuldige metafoor van 'stromend water' voor migratiebewegingen kan ontaarden in 'overspoeld worden'-verhalen. Muus pleit daarom voor terughoudendheid met deze 'watertaal' Uitvoeriger over dit belangwekkende boekje - verplichte kost voor een ieder die zich voor het verschijnsel migratie interesseert! - schreef ik in het blad *InZet* (nr. 22, oktober 1995, abo ƒ35/jaar, 020-6273339).
Inmiddels zijn ook de jaren zeventig geschiedenis. De *VPRO* zond op 11.11.95 onder de titel 'Een monument van ongeduld' een - nogal oppervlakkige - documentaire over uit. De *Volkskrant* (11.11.95) publiceerde de zaterdag ervoor een artikel van de makers ervan. De nieuwe, 'zaterdagse', *Parool*-columnist Meindert Fennema (politicoloog te A.) wees terecht op het oppervlakkige karakter van het gebodene (*Het Parool*, 18.11.95).
Eerder aandacht voor de seventies in *de Groene* (25.10.95). Opvallend in dit themanummer - onder het motto 'Het gouden decennium' - dat er maar liefst drie artikelen over muziek gingen: over Neil Young ('als depressieve rocker met zijn jankende gitaar misschien het symbool van de jaren zeventig', over Abba ('Ze waren letterlijk het gezicht van de jaren zeventig' en onder de kop 'Heftig' een verhaal dat ondermeer de stelling oplevert dat 'de punk een geweldige opluchting ' was.

De jaren tachtig waren - indirect - het onderwerp van het proefschrift van de Leidse socioloog Frank J. Buijs. Zijn studie 'Overtuiging en geweld' (Babylon-De Geus, Amsterdam 1995, 333 blz., ƒ39,90) heeft de anti-apartheidsacties tot onderwerp. Hij biedt een kleine geschiedenis van Nederland in de jaren tachtig waarin de acties tegen apartheid in die periode centraal staan. Interessant is zijn stelling dat de ideeën die Provo, de studentenbeweging en een groep als RARA er op na hielden niet of nauwelijks van elkaar verschilden. Het klimaat was inmiddels wel zodanig omgeslagen dat het 'ondanks alles' vrolijke optimisme uit de Provo-jaren in radicaal-linkse kringen plaats gemaakt had voor een somber pessimisme waardoor geweld voor RARA niet alleen gerechtvaardigd was maar ook onvermijdelijk.

Op 1 januari 1995 zal het *Bulletin Nederlandse Arbeidersbeweging* ophouden te bestaan, zo meldt de *BNA*-redactie in het laatste septembernummer. Nummer 40, dat in december verschijnt, zal het laatste zijn. Reden: gebrek aan kopij van anderen dan redactieleden en niet aan lezers dus. En dat

is merkwaardig....
Wij slaan de laatste Kritiek, het `Jaarboek voor socialistische discussie en analyse' (1995) op en lezen daar een recensie van Marcel van der Linden van het Eerste Jaarboek Anarchisme (waarvan u dus nu de tweede aflevering in handen heeft). Te veel `geschiedenis' oordeelde Van der Linden ondermeer.... een kritiek die zoals bekend volgens velen op *De AS* in het algemeen van toepassing is...(zie ook het Redactioneel in dit nummer).
Dus tja.... als de *BNA*-redactie en Van der Linden beide op hun manier gelijk hebben dan moet er iets te regelen zijn met die geschiedenis mij dunkt.... en kan *De AS* zich met het heden en de toekomst gaan bezighouden.
Hoe het ook zij, in *BNA* nr. 39 een viertal artikelen van *BNA*-redacteur Ger Harmsen, waaronder een prachtig stuk over een kunstenaar/vakbondsman en een ronduit beroerd verhaal over Paul de Groot. Het redactie-adres: Ds. Veenweg 58, 8456 HS De Knipe.
Méér Harmsen in het Amsterdamse universiteitsblad *Folia* (22.9.95) en wel naar aanleiding van de promotie van D. Engelen op het proefschrift `De geschiedenis van de Binnenlandse Veiligheidsdienst' (SDU, Den Haag 1995, 456 blz. gebonden *ƒ*59,50). Engelen beweert hierin ondermeer dat de Socialistische Werkers Partij waar Harmsen bij betrokken was in belangrijke mate door de BVD was opgezet (zie ook *de Groene* 13.9.95). Harmsen legde zich er zoals te verwachten was niet bij neer om op deze wijze als BVD-agent te worden neergezet. Verheugend was dat Jolanda Withuis in *NRC-Handelsblad*, onder de veelzeggende kop `McCarthy in Nederland' (*NRC* 16.9.95), in een recensie van Engelen's boek, onverbloemd tot de conclusie komt dat de BVD "onschuldige levens verziekt heeft". Ook stelt zij terecht dat de onderzoeker niet aan bronnenkritiek deed, bronnen die bovendien voor anderen gesloten zijn en blijven. Zijn bevindingen hebben dan ook "geen enkele wetenschappelijke waarde".
Naar aanleiding van Engelen's boek besteedde de eerder genoemde Igor Cornelissen maar liefst drie afleveringen van zijn eerder genoemde column Voetnoot aan de BVD (16, 23 & 30/9/95). De leukste was natuurlijk die waarin hij schetst hoe hij de BVD een kunstje flikte. Overigens werkte Cornelissen wèl mee aan dit BVD-boek...
Engelen wijdde overigens ook een hoofdstuk aan `niet-communistisch links-extremisme', aan `trotskisme - anarchisme - PSP' dus. Ene R. de Jong trof ik twee maal in de index van het boek. In 50 procent van deze gevallen bleek er verwarring opgetreden met RIOD-historicus Lou de Jong (p. 205). Typerend voor de BVD in het algemeen, zo'n `foutje'?

Ook Constandse blijkt, in de periode dat hij buitenlandredacteur van het Handelsblad was, in de belangstelling van de BVD gestaan te hebben. Telkenmale dat hij een onderhoud had met een medewerker van de Russische ambassade in het Gouden Hooft in Den Haag, schoof een paar tafeltjes verderop een BVD-agent aan. Het ging overigens, zo weet Engelen, "om naar het zich laat aanzien normale contacten". Een narrow escape... In een volgend nummer een uitgebreidere bespreking van dit merkwaardige boek, door ene R. de Jong verneem ik uit welingelichte kringen.

Dienstweigeren? Jawel, het bestaat nog. In een themanummer van de *Totaalweigernieuwsbrief* naar aanleiding van `100 jaar dienstweigeren' ondermeer het treurige

nieuws dat er binnenkort weer iemand voor zijn ideeën over geweld en militarisme moet gaan zitten (info: 080-231708).

Twee maal feest het afgelopen jaar in het Franse, om de twee weken verschijnende, anarchistische blad *Le Monde Libertaire* (*LML*). Vierde men in mei dit jaar het verschijnen van het 1000e nummer, in november verscheen een fraai uitgevoerde aflevering naar aanleiding van `100 ans de presse sans dieu sans mâitre" - in het hart daarvan een reprint van de voorpagina van het eerste nummer van het door Sébastien Faure opgerichte blad *Le Libertaire*, dat op 16 november 1895 in Parijs het licht zag.
Intussen is *LML* een tamelijk rechtlijnig - en soms nogal drammerig - blad geworden. Het brede scala van de erin behandelde onderwerpen en uiteraard ook de regelmaat waarmee men er in slaagt een nummer uit te brengen verdient daarentegen grote bewondering. Echt interessant wordt het blad wat mij betreft pas als er discussie ontstaat en dat gebeurt gelukkig zo af en toe. Zo was er onlangs een discussie over de vorm en vooral ook de inhoud van Ken Loach' film Land and freedom, handelend over het lot van een POUM-militie tijdens de Spaanse burgeroorlog (*LML* 1011 & 1017, oct./nov. 1995). Ook in *Freedom* (21.10.95) aandacht voor deze film die in augustus en september ook in Nederland te zien was. Het belangrijkste is uiteraard dat er ook in Spanje, waar de film een ongekend succes was, een discussie op gang bracht, zo berichtte *Het Parool* (6.9.95). Een ieder die bijvoorbeeld Hanneke Willemse's boekje `De onvoltooide revolutie' (1986, vgl. *De AS* 74) las, zal weten hoe nodig zo'n discussie is....(CB)

BOEKBESPREKINGEN

Sneevliet en Roland Holst

Henriëtte Roland Holst en Henk Sneevliet hebben elkaar ondanks een totaal verschillende achtergrond een groot deel van hun politieke leven - en zeker ook persoonlijk - zeer na gestaan. HRH kwam uit een welgesteld en ontwikkeld bourgeoisgezin waar ze genoeg ruimte kreeg om zich literair en artistiek te ontplooien, Ze was een sociaal en moreel gevoelige, ja over-gevoelige, persoonlijkheid die zich politiek in socialistische richting ontwikkelde. Ook daar was ruimte voor, al heeft de familie en ook haar latere echtgenoot, de bekende kunstenaar Richard (Rik) Roland Holst, haar nooit op die weg kunnen volgen. Maar dat is voor HRH nooit reden geweest om met haar milieu te breken.
HS kwam uit een arme katholieke familie. Hij had een verdrietige jeugd. Zijn moeder stierf jong en hij werd door zijn grootmoeder en tantes opgevoed. Als hij zich later van het pseudoniem 'de zwerver' bediende, dan is dat geen toeval, constateerde zijn schoonzoon Sal Santen. HS heeft vanaf zijn vroege jeugd gezocht naar liefde. Hij doorliep de HBS en bleek een briljante leerling met een groot doorzettingsvermogen. Net als HRH zou hij zich in radicaal-marxistische richting ontwikkelen.

HRH en HS ontmoetten elkaar waarschijnlijk voor het eerst in 1903 in Zwolle. HS werkte daar als beambte bij de spoorwegen en HRH moest in Zwolle zijn om voor de SDAP een spreekbeurt te vervullen. Naast zijn werkzaamheden op het station werkte HS energiek aan de opbouw van de Nederlandsche Vereeniging van Spoor- en Tramweg Personeel, die na de verloren

gegane spoorwegstakingen van 1903 een behoorlijke 'tik' had gekregen. Dat bood kansen voor de intelligente doorzetter die ook trachtte de partijafdeling Zwolle van de SDAP nieuw leven in te blazen. Al op heel jonge leeftijd zat hij voor de partij in de Zwolse gemeenteraad. In dat partij- en vakbondswerk zou HS zich zijn leven lang als een vis in het water voelen. Hij was stressbestendig en lang niet zo overgevoelig als HRH. Hij was een echte 'knokker'.

Ze scheelden dertien jaar. HRH was op dat moment al een literaire beroemdheid en een gevierd spreekster. Met haar optreden - en dan vooral haar stemgeluid - wist ze een zaal te betoveren. HS, zelf een begaafd redenaar, heeft veel van haar opgestoken. HRH produceerde in hoog tempo historische en theoretische werken en onderhield ook internationaal nauwe contacten met onder andere Rosa Luxemburg, Lenin en Trotski en de beide Kautsky's. Met haar, zijn leermeesteres, had hij niet alleen politiek-intellectueel een goede relatie, maar ook literair. HS - de vrouw van zijn latere biograaf Max Perthus die hem goed gekend heeft zei me eens dat ik moest beseffen dat HS toch eigenlijk ook een 'dichter' was - moet werkelijk 'gegrepen' zijn door HRH's werk, waarvan hij grote stukken uit zijn hoofd kende. Hoe diep HRH als een soort 'moeder' in zijn wezen verankerd moet zijn geweest, bleek wel uit zijn afscheidsbrief aan zijn vrouw, vlak voor zijn executie door de nazi's in april 1942, toen hij in die laatste brief een uitspraak van HRH aanhaalde en hoopte 'uit haar kracht te putten tot het laatste ogenblik'.

HRH op haar beurt moet aan HS een levendige gesprekspartner hebben gehad die uit een wereld kwam die de hare niet kon zijn: de wereld van strijders die zoveel dichter dan zij bij de dagelijkse praktijk stonden. Bovendien was HS zijn leven lang - net als HRH trouwens - sterk internationaal georiënteerd. Zo kon hij haar een venster op de wereld bieden voor het leggen van wijdere verbanden, waaraan ze innerlijk zo'n behoefte had. Als een echte vriendin was ze er altijd voor haar politieke vriend; bij verschillen de processen tegen HS stond ze direct klaar als getuige à décharge en ze heeft hem jarenlang financieel ondersteund.

Die langdurige aantrekkingskracht moet ongetwijfeld hebben bestaan uit een zeldzame mix van idealistische gedrevenheid, grootse toekomstvisioenen, een sterk internationalisme en kritisch individualisme, zoals Fritjof Tichelman opmerkt. Zeker in perioden van revolutionair elan, zoals tijdens de Russische revolutie, stonden ze politiek schouder aan schouder.

HRH en HS verzetten zich heftig tegen de sterk reformistische ontwikkeling binnen de SDAP en het NVV. Zij ageerden zeker tot in de jaren twintig scherp tegen de doorvretende 'sociaaldemocratisering', zoals Ton Geurtsen dat noemt, met haar duidelijk zichtbare centraliserende, disciplinerende en bureaucratische tendenzen. Beiden waren voor eenheid in de vakbeweging; voor eenheid van NVV en NAS, maar dan wel op basis van een *revolutionaire* sociaaldemocratie in plaats van een reformistische sociaal-democratie die integratie in het kapitalistische bestel belangrijker vond dan toespitsing van de klassentegenstellingen. Reacties van de top van SDAP en NVV bleven niet uit. HS werd het werk in de Vereeniging van Spoor- en Tramweg Personeel door Troelstra onmogelijk gemaakt, nadat hij zich in 1911 tijdens de Zeeliedenstaking voor eenheid van NVV en NAS had uitgesproken en ondersteuning van alle

stakers. Sneevliet verliet de SDAP, maar kon niet aarden in de SDP, waar het driemanschap Wijnkoop, Ceton en Van Ravensteijn hem bewust op afstand hield. HS vertrok naar Indonesië. In Azië zou hij wereldhistorische betekenis krijgen. Hij was mede-oprichter en organisator van de Indische Sociaal-Democratische Vereeniging (ISDV) een voorloper van de latere communistische partij van Indonesië, de PKI. Weer later stond hij aan de wieg van de Chinese Communistische Partij.
HRH trekt zich terug in haar theoretisch en literaire werk. Het onrecht en de verschrikkingen van de oorlog - ze gruwde van oorlogsgeweld - leidden ertoe dat HRH weer enthousiast meewerkte aan het tot stand gekomen samenwerkingsverband van links van de SDAP staande groeperingen van christen-socialisten, anarchisten, anarcho-syndicalisten en de revolutionaire vakcentrale, het NAS. Tot 1919 zou dat verband in wisselende combinaties succesvol blijken te zijn, zó succesvol dat zowel SDAP als NVV die zich parlementair opstelden en de aangeboden kansen van de regering wilden grijpen, zich ernstig zorgen maakten.

Zowel HRH als HS hebben de Sovjet-dictatuur gesteund. Maar dat betekende niet dat ze zich hebben laten 'inpakken'. In de strijd binnen de communistische beweging hebben beiden zich verzet tegen de autoritair-disciplinerende en nationalistische invloeden, nog versterkt door de Stalinterreur en de ideologische dwangbuis van 'de opbouw van het socialisme in één land'. Toen na de dood van Lenin de strijd tegen Trotski - voor wie ze grote sympathie voelden - en andere oppositionelen in alle hevigheid losbarstte, trokken ze daar de consequentie uit en verlieten de CPH. Dat was niet de enige reden. Voor HS die in 1924 na zijn terugkomst uit China voorzitter van het NAS was geworden, kwam daar nog bij dat de sterk wisselende vakbondspolitiek van de Sovjet-staat in het teken stond van haar eng-nationalistische belangen en in Nederland tot veel verwarring leidde. De Komintern dicteerde een eenheidsfront dat moest resulteren in een samengaan met de reformistische vakbeweging. HS's ideeën over een revolutionaire vakbondspolitiek die overigens haaks stonden op die van Trotski en van de Komintern, kwamen voort uit de, volgens mij, terechte constatering dat de eenheidsfront-politiek nooit iets concreets heeft opgeleverd. Bovendien waren NVV en SDAP hopeloos reformistisch en HS wenste het NAS dat een revolutionaire arbeidersorganisatie en factor in de klassenstrijd was, niet op te offeren. In HS's eigen woorden: Hij liet zich niet naar 'de grafkamers van het NVV' sturen.

HRH hield zich buiten de spanningen rond de vakbondspolitiek ook al probeerde HS haar politiek aan zijn kant te krijgen door haar in te schakelen bij de versterking van het NAS. HRH maakte een ontwikkeling door in religieuze richting. Ze werd kortstondig lid van het Religieus-Socialistisch Verbond. HS keurde deze stap af, net als haar latere machteloze streven naar vakbondseenheid tussen CHP-communisten en het NVV en haar deelname aan de Internationale Arbeiders Hulp (IAH), de Internationale Roode Hulp (IRH) en de Liga tegen Imperialisme en Koloniale Overheersing. Allemaal organisaties waarvan bekend was dat daar de stalinistische georiënteerde Komintern aan de touwtjes trok. Sneevliet ergerde zich aan haar vage idealistische eenheids-gevoelens die haar er toe verleidden aan deze organisaties haar medewerking te verlenen. Een groot deel van de brie-

ven beslaan de periode dat HRH en HS samen in de redactie van *Klassenstrijd* en - later na de fusie met *De Vlam* - in de redactie van *De Nieuwe Weg* zaten. Ze geven een prachtig en ontroerend beeld van twee vrienden die zich politiek en ook persoonlijk aan elkaar gebonden weten, maar onafwendbaar uit elkaar drijven. HS kon de Kosmisch-religieuze neigingen van HRH niet meer volgen en moet zich, naar mijn mening, mateloos geërgerd hebben aan haar overgevoeligheid toen ze het opnam voor CPH-ers die in het NAS geroyeerd werden, omdat ze geheel volgens de Komintern-lijn het NAS kapot moesten maken. HRH's marxisme brokkelde af, terwijl dat voor HS een vast baken was, en bleef. Ze kreeg weer meer oog voor de sociaal-democratie, voor hervormingsarbeid en parlementarisme zonder revolutionair einddoel. Voor HS als overtuigd revolutionair-socialist werden hier belangrijke grenzen overschreden die de ideologische afstand dramatisch vergrootten. HS moet haar politieke zwenking als een vlucht hebben opgevat, terwijl hij in de jaren dertig juist in de storm bleef staan; midden in een vijandige wereld vol, armoede, apathie, fascisme en oorlogsdreiging en agressief stalinisme, zoals Tichelman treffend samenvat. En waar ik nog aan toevoeg: De trotskistische scheurmakerij binnen zijn eigen beweging. Het betekende het eind van een relatie. Haar geestelijke en morele waarden zou ze in de jaren dertig meer zoeken in de richting van de Bond van Religieuze Anarcho-Communisten, de Internationale Anti-Militaristische Vereeniging, het Religieus-Socialistische Verbond en de Arbeiders-Gemeenschap der Woodbrookers.

Het is opmerkelijk dat HRH zo lang met HS is blijven samen werken. Dat is alleen te begrijpen in haar bijzondere relatie tot Sneevliet zelf, in zijn niet-aflatende doorzettingsvermogen, onverwoestbaar optimisme en geloof in de toekomst van het socialisme. In de brieven valt de verschillende taal die ze spreken op. De toon van HS is opmerkelijk zakelijk. Hij gebruikt zijn niet geringe overtuigingskracht om haar bij acties te betrekken met het doel in dat gezamenlijke streven de gegroeide ideologische verwijdering te overstijgen.

Maar ze zouden elkaar nooit vergeten; respect en bewondering bleven bestaan. Toen HS in 1933 veroordeeld werd in verband met zijn ondersteuning van de muiters op de 'Zeven Provinciën', zocht HRH weer - al was het voor kort - contact. In het ontroerend gedicht 'In memoriam H.Sn.' zou ze in 1946 definitief afscheid van hem nemen.

Het is maar goed dat HS - en later zijn familieleden - de brieven die hij van HRH ontving, en de doorslagen van de brieven die hij aan haarzelf schreef, zo zorgvuldig bewaard heeft, anders hadden we nooit kunnen genieten van deze boeiende en vaak ook zeer persoonlijke inkijk in het denken en doen van deze Nederlandse socialisten. Want HRH mikte de originele brieven direct in de prullenmand, nadat ze een brief beantwoord had. Zowel in het IISG als het Letterkundig Museum zal je dan ook geen brief van HS aan HRH aantreffen. Het aantal brieven van HS is daarom klein, en dat is jammer. De meeste brieven komen uit het Sneevliet-archief en het NAS-archief (1913-1933/35). De laatste brieven van het boek (1945-1951) behoren strikt genomen niet tot de correspondentie. Ze zijn gericht aan de weduwe van HS, Mien Sneevliet-Draaijer. Ze zijn hier met opzet opgenomen, omdat ze het in geprikkelde termen gestelde slot van de briefwisseling enigszins nuanceren.

Het boek bevat een 'Ten Geleide' van de schoonzoon van HS, de schrijver Sal Santen die er terecht nog eens de nadruk op legt dat HS een van de eersten was die 'de drijfkracht van de koloniale revolutie' in de wereld heeft onderkend. Verder bevat het een fraaie, onmisbare historische inleiding van Sneevliet-kenner Fritjof Tichelman, waaruit ik hierboven al het een en ander heb aangehaald. De bezorger van het boek, Nico Markus, heeft de brieven met mierenijver van een groot aantal verhelderende voetnoten voorzien die de brieven voortreffelijk toegankelijk en begrijpelijk maken en bewondering afdwingen. Een historische misser is dat (ook hier weer!) het etiket 'trotskistisch' op HS geplakt wordt. Sneevliet is nooit trotskist geweest! De simpele tweedeling 'communist'('Rusland-aanhanger' / 'trotskist') versus 'de anderen', gaat totaal niet op. Bovendien is het jammer dat in het boek geen aparte chronologie, van zowel HRH als HS, is opgenomen. Dat had als 'spoorboekje' bij het lezen goede diensten kunnen bewijzen. Het boek is verder voorbeeldig (met goed gekozen foto's) uitgegeven. Ik kan het iedere geïnteresseerde van harte aanbevelen.(DdW)

"Waarom schrijf je nooit meer?" Briefwisseling Henriëtte Roland Holst-Henk Sneevliet. Bezorgd door Nico Markus. Inleiding Fritjof Tichelman. Uitgever Stichting beheer IISG; 608 pag., f 75,-

Anarchisme in België

"U bent een miserabel stelletje geïsoleerde individuen. Uw rol is uitgespeeld. Ga naar waar u thuishoort, naar de vuilnisbelt van de geschiedenis." Met deze bekende tirade van Trotski uit 1917 opent James Joll zijn boek over de geschiedenis van het anarchisme.[1] De geschiedschrijvers van het Belgische socialisme hebben, bewust of onbewust, deze tirade van Trotski ter harte genomen en eveneens het anarchisme naar de vuilnisbelt van de socialistische geschiedenis verwezen. Zodoende werd aan de geschiedenis van het Belgische anarchisme weinig of geen aandacht geschonken, zodat we kunnen spreken van een verdrongen geschiedenis.

Het interessante van de sociale geschiedenis is dat er sedert de jaren zeventig steeds meer aandacht wordt geschonken aan vuilnisbelten en mestvaalten in de geschiedenis. De Leuvense historicus Jan Moulaert heeft zo ook eens stevig gewroet in de vuilnisbelten van het Belgische socialisme. Dat leverde een degelijk boek over de geschiedenis van de anarchistische beweging in België tussen 1880 en 1914 met als titel *Rood en Zwart*.

Dat de geschiedenis van het Belgische anarchisme een donkere vlek is in de geschiedschrijving van het socialisme is volgens Jan Moulaert wel begrijpelijk. Het anarchisme was immers de verliezende partij. De overheersende kijk op de geschiedenis van het Belgische socialisme werd dan ook bepaald door socialisten die zelf nog aan de beweging hebben deelgenomen of door academische historici, die dat beeld steunden. Volgens de socialistische geschiedschrijving was het anarchisme slechts een kortstondige en grotendeels nutteloze stap in de geschiedenis van het Belgische socialisme. Na en door het optreden van de sociaal-democratische beweging zou het anarchisme vrijwel direct verschrompeld zijn. Het succes van de sociaaldemocratie werd door de sociaal-democraten en haar historici als vanzelfsprekend beschouwd. In dat kader past evenzeer het (waardevolle) boek van Denise De Weerdt

over het ontstaan van de socialistische arbeidersbeweging.[2]

De geschiedenis wordt in deze werken vaak als een rechtlijnige ontwikkeling voorgesteld waarbij uiteindelijk de sociaal-democratie wel de overhand moest krijgen. De sociaal-democratie is immers toch het meest redelijke en haalbare ideaal, terwijl de anarchisten wel verdoemd waren tot de mestvaalt. Zelfs Jan Moulaert spreekt in zijn studie over de anarchisten als de verliezende partij. Past het echter wel in een wetenschappelijk werk om over winnaars en verliezers in historische processen te spreken? Wie zal immers nog ontkennen dat de sociaal-democratie anno 1995 in een zware crisis verkeert? Hoe socialistisch is die sociaal-democratie nog?
Los van al dit soort bedenkingen is het in ieder geval een feit dat het anarchisme niet de belangrijkste stroming is geworden binnen het Belgische socialisme. Overigens is dat in het verleden wel anders geweest en lag het succes van de sociaal-democratie niet zo voor de hand als sommige historici ons doen geloven.

Een van de problemen waar de Belgische anarchisten mee worstelden was het opzetten van een eigen organisatie. Moulaert betoogt dat het waarschijnlijk nooit de bedoeling was van de Belgische anarchisten om op een georganiseerde wijze in te grijpen in het revolutionaire proces. De revolutie was in de anarchistische visie volgens Moulaert het produkt én van een historisch proces én van een abstracte, collectieve, spontaniteit, 'vrijheid'. "Een soort ideologische kuisheid verbood de anarchisten georganiseerd tussenbeide te komen zolang de revolutie niet echt 'vanzelf' was uitgebroken. Op die wijze dreigden de anarchisten - in elk geval de Belgische - bij wijze van spreken niet zozeer revolutionairen in niet-revolutionaire situaties te worden (E. Hobsbawm) als wel niet-revolutionairen in (pre)-revolutionaire situaties."[3] Dat is een tegenstelling die Moulaert door zijn eigen boek feitelijk tegenspreekt. 'Rood en Zwart' beschrijft immers de talloze pogingen van de Belgische anarchisten in deze periode om een eigen organisatie op te zetten. Of dat goede of slechte pogingen waren doet niets af aan het feit dat de Belgische anarchisten het met wisselend succes toch probeerden. Of meent Moulaert dat alleen het organisatie-model van de sociaal-democratische BWP als richtlijn kan dienen omdat hét wel aansloeg bij vele arbeiders? Overigens voert Moulaert in zijn boek zelf aan dat de Belgische anarchisten niet per definitie tegen organisatie waren, maar wel beducht waren voor centralistische en strak geleide organisaties zoals de BWP er een was. De eschatologische heilsverwachting over de komst van dé revolutie was juist een socialistisch/marxistisch produkt. Volgens de (ijzeren)'wetten' van het historisch materialisme moet het historisch proces wel naar het socialisme leiden. Dat de Belgische anarchisten in revolutionaire situaties aan de zijlijn bleven staan, heb ik niet uit het boek van Moulaert kunnen distilleren. Of het moet gaan om de 'algemene' staking van 1913 die wel erg nadrukkelijk door de BWP-top was uitgeroepen om stoom bij de basis af te blazen.[4]
Dat de Belgische anarchisten maar moeizaam enige aanhang verwierven had naar de opvatting van Moulaert ook alles te maken met de vage revolutionaire doelstellingen van de anarchisten en de keuze van de revolutionaire tactiek. Vooral de keuze voor de propaganda van de daad legde een zware hypotheek op de ontwik-

keling van het Belgisch anarchisme. Die keuze voor de propaganda van de daad typeert Moulaert erg gemakkelijk als een terroristische geloofsbelijdenis. De typering gaat beslist niet op voor dé anarchistische beweging hoewel die beweging zich vaak in allerlei bochten wrong bij daadwerkelijke aanslagen van individuele anarchisten. Terecht merkt Moulaert op dat de anarchistische beweging zich door deze halfslachtigheid uiterst kwetsbaar opstelde en daarmee een gemakkelijke prooi was voor de media en repressie van de staat.

Daarentegen beschrijft Moulaert de strategie van de BWP om via de verovering van het algemeen stemrecht hervormingen af te dwingen als gematigd en wettelijk. De taktiek die de sociaal-democraten daarbij volgden was evenzeer gematigd en daarmee realistisch, zo voert Moulaert aan. Dat is veel meer een echo van het socialistische eigen-gelijk-denken omdat de BWP de 'winnende' partij was, dan een wetenschappelijk verantwoorde opvatting.

In dezelfde lijn liggen zijn opmerkingen over de opvattingen van de anarchisten met betrekking tot de revolutionaire staking. De staking gold voor de anarchisten indertijd als de leerschool van de revolutie. Zo'n revolutionaire staking moest dan gepaard gaan met een opstand. Dergelijke stakingen moesten volgens de toenmalige anarchisten uitgelokt worden door individuele acties en zouden niet het gevolg zijn van georganiseerd optreden. "Kortom, het ging om een staking met de dolk of het pistool stevig in de hand geklemd", zo meent Moulaert.[5] Waar Moulaert deze vaststelling op baseert maakt hij in het geheel niet duidelijk.
Jan Moulaert bestempelt de anti-reformistische opstelling, contra de BWP, van de Belgische anarchisten als negatief. Hij voert terecht aan dat de anarchistische beweging voor de eeuwwisseling sterk afhankelijk was van de politieke activiteiten van de sociaal-democraten. Met andere woorden de Belgische anarchisten lieten hun agenda té veel bepalen door die van de BWP. Anderzijds zijn sommige van Moulaerts opmerkingen niet altijd even fijn besnaard. Toen de socialisten in april 1893 een algemene staking uitriepen voor het algemeen stemrecht werd die al spoedig door de partijleiding weer afgeblazen. Het algemeen stemrecht was nog geenszins verworven, maar de BWP-leiding was bang dat de staking zou ontaarden in een niet meer te controleren revolte. De reactie van het anarchistische blad *La Débacle* was zonder meer furieus. Het typeerde de socialistische leiders als runderen. Moulaert schrijft hierover: "Het was - ofschoon blijkbaar verwoord door iemand die gestudeerd had - de kreet van Jean Prolo die zich de eeuwige dupe voelde van burgerij, intellectuelen en consorten."[6] Mogen furieuze reacties van gestudeerden alleen maar in bepaalde bewoordingen worden gesteld en geldt vice versa voor niet-gestudeerden? En wordt deze reactie verklaard door Jean Prolo psychologisch te kenschetsen als het eeuwige slachtoffer? Moulaert gaat hier verder niet op in en licht helaas zijn uitspraak niet toe. Dezelfde psychologische lijn wordt doorgetrokken naar Lucien Hénault toen die zich in een artikel in het anarchistische blad *Le Réveil des Travailleurs* erg sceptisch uitliet over de revolutionaire mogelijkheden van een politieke staking en misprijzend schreef over de massa. Moulaert betoogt dat Hénault in zijn oordeel streng was. "Het was de gestrengheid waarvan ontgoochelde anarchisten wel eens vaker blijk gaven als waren ze afgewezen min-

naars of weldoeners."[7] Misschien is deze psychologische typering wel bruikbaar, maar dan is een verdere toelichting toch wel wenselijk.

Daar waar de Waalse anarchisten op Frankrijk waren gericht, onderhielden hun Vlaamse collega's banden met Nederland. Dat was overigens niet uniek, de socialisten onderhielden eveneens contacten over de noordelijke landsgrens heen. Opmerkelijk in dat verband is dat verschillende Gentse socialisten van de BWP al dan niet heimelijk, contacten hadden met Ferdinand Domela Nieuwenhuis, de voorman van het Nederlandse anarchisme. Domela Nieuwenhuis gold voor hen als een soort biechtvader waar men kon klagen over het autoritaire gedrag van Edward Anseele, de Gentse socialistenleider, of over andere wantoestanden in de sociaal-democratische beweging.[8]

In zijn slothoofdstuk, 'Grenzen aan de anarchie', bekijkt Moulaert wie zich tot het anarchisme aangetrokken voelden en zoekt hij naar de oorzaken voor het falen van de anarchistische beweging in België.

Het anarchisme wordt zeker door marxisten, maar al te graag voorgesteld als een kleinburgerlijke, utopisch-intellectuele beweging. Het zou een soort ambachtsanarchisme zijn en daarmee een erfenis van het Anciën Régime. Voor België gaat die constatering in ieder geval niet op. De Belgische anarchist was niet meer ambachtsman dan de Belgische socialist, als hij al ambachtsman was, zo concludeert Moulaert. Zeker in Wallonië genoot het anarchisme vooral aanhang onder wat in marxistische termen de moderne protagonisten van de Industriële Revolutie wordt genoemd, onder meer de mijnwerkers. Wel constateert Moulaert dat zeker na de eeuwwisseling het anarchisme in Vlaanderen een zekere aantrekkingskracht uitoefende op intellectuelen en kunstenaars. Als voorbeeld daarvan gold de beweging rond het blad *Van Nu en Straks* met onder meer August Vermeylen toen die het anarchisme nog genegen was.

De groei en de ontwikkeling van het anarchisme in België was nauw verbonden met de ontwikkeling van de socialistische beweging. Duidelijke centralisatiemomenten in de geschiedenis van de socialistische beweging leidden telkens tot scheuringen. Dergelijke afsplitsingen bleven niet beperkt tot enkele dissidenten, maar trokken soms ook delen van de achterban over de revolutionaire streep om aansluiting te zoeken bij de revolutionaire syndicalisten en of anarchisten.

De Belgische anarchisten hadden het moeilijk met de organisatie van hun beweging. De contacten waren veelal informeel en van tijdelijke aard. Bovendien waren de Belgische anarchisten erg particularistisch ingesteld zonder verdere samenwerking met andere groepen. In tegenstelling tot veel andere landen ontbrak het de Belgische anarchisten ook aan echte boegbeelden en/of financiële suikerooms. Ondanks enkele pogingen wisten de Belgische anarchisten ook geen brug te slaan naar de vakbeweging en bleven zodoende verstoken van een basis.

Het anarchisme heeft in België geen sterke beweging opgeleverd, toch is het als ideaal vandaag de dag erg actueel, zo constateert Moulaert in zijn conclusie. Zeker de anarchistische staatskritiek acht hij behartigenswaardig. De discussie ter zake moet daarom in zijn ogen niet alleen aan de neoliberalen worden overgelaten.

Jan Moulaert heeft voor zijn boek bijzonder zorgvuldig in de mestvaalt van het Bel-

gische socialisme gegrasduind. Al dat gewroet heeft een verdienstelijke studie van het Belgische anarchisme opgeleverd, met veel oog voor details en niet ontbloot van een gezonde kritische distantie ten opzichte van het onderwerp. Met zijn ontleedmes legt hij in een aantal prikkelende stellingen haarscherp bloot waarom de anarchistische beweging in België niet van de grond is gekomen. Hoewel Moulaert op een aantal belangrijke punten naar mijn mening de bal duidelijk mist, geeft hij toch op een heldere wijze het anarchisme een verdiende plaats in de geschiedenis van het Belgisch socialisme. (WV)

Jan Moulaert, Rood en Zwart. De anarchistische beweging in België 1880-1914; Leuven 1995. Prijs: f 62,--
Verkrijgbaar via het verspreidingsfonds Zwart en Rood, Postbus 86, 9000 Gent 12, België.

Noten

1.Deze tirade van Trotski was feitelijk gericht tegen de mensjewiki of te wel de communisten hadden echter een even grote afkeer van anarchisten zoals bleek uit de strijd van het door Trotski geleidde Rode Leger tegen het boerenleger van Machno en de opstandige matrozen van Kronstadt.
2.Denise De Weerdt, *De Belgische socialistische arbeidersbeweging op zoek naar een eigen vorm, 1872-1880*; Antwerpen 1972.
3.Moulaert, *Rood en Zwart*, pagina 432.
4.Kritiek uiten op de te volgen strategie kan naar mijn opvatting niet per definitie als contra-revolutionair worden aangemerkt, zoals Hobsbawn wel doet. Anders is er teveel sprake van een soort leninistische dwang waarbij onder het motto van de eenheid van de arbeidersklasse elke afwijkende mening zonder meer de kop wordt ingedrukt.
5.Moulaert, *Rood en Zwart*, pagina 131.
6.Moulaert, *Rood en Zwart*, pagina 159.
7.Moulaert, *Rood en Zwart*, pagina 242.
8.Erg interessant is het boek van Guy Vanschoenbeek, *Novecento in Gent. De wortels van de sociaal-democratie in Vlaanderen*; Antwerpen/Baarn 1995. Vanschoenbeek reveleert in zijn boek uitgebreid het verhaal van de dissidenten in de Gentse Sociaal-democratische partij.

Indonesiëweigeraars

Nederland heeft het moeilijker met zijn koloniale verleden dan de meeste andere Europese landen. Misschien komt het door de zelftoegekende status van bijna-heiligheid, die een collectieve vergeetachtigheid met zich mee dient te brengen. Alsof er geen derde is tussen Trots op wat Daar verricht werd enerzijds en het aankweken van onwetendheid, die in de gekoloniseerde landen niet op die manier gecultiveerd wordt, anderzijds. Zuid-Afrika, dat valt niet te ontkennen helaas, door dat rare taaltjie, maar Wij zijn niet verantwoordelijk geweest hoor! - maar Ghana, Sri Lanka, Brazilië, Angola, wat hebben Wij daar nu mee? Waarschijnlijk hoort Nieuw-Guinea ook al in dit rijtje, hoe kort geleden ook nog maar: te weinig immigranten van "daar", te weinig Nederlandse kolonialen. Suriname en Indonesië kunnen niet zo eenvoudig onder het tapijt van vergetelheid geveegd worden, omdat er zoveel mensen uit die landen in Nederland terecht zijn gekomen. Deze ex-koloniën kunnen mooi voorzien in een in de huidige markteconomie veel-

gevraagd artikel: een Identiteit. Nasi, roti, winti en cebokken, allemaal leuke identiteitsimport die je bijna zou doen vergeten dat "zij" de gekoloniseerden waren.

Af en toe wordt Nederland opgeschrikt doordat er het een en ander opgerakeld wordt over de manier waarop "we" afstand hebben gedaan van Ind(ones)ië: zo'n vervelende Princen die ook weer de tienduizenden slapende honden van veteranen van de Politionele Acties wakker maakt. Dan wordt er iets gemompeld over excessen, of, als je heel links bent, zeg je dat excessen de norm waren (zoiets kan alleen gezegd worden zolang glashard ontkend blijft dat het om een *oorlog* ging) - en nu graag weer over tot de orde van de dag.

Henny Zwart laat in *"Er waren er die NIET gingen"* mannen (en soms hun vrouwen) aan het woord die weigerden mee te doen aan de koloniale oorlog, degenen die al in Nederland deserteerden zo men wil. Er waren nogal veel dienstplichtigen die geen zin hadden om, een jaar na de bevrijding, plantages te heroveren en desa's te pacificeren - zo'n twintig procent per lichting, als ik de cijfers goed begrijp. Er zullen dan nog velen zo labiel zijn geweest zich alsnog te laten overhalen (was dat geen afkeuringsgrond?), toch hebben duizenden het verdomd, en dus kende Nederland tot zeker 1957 nog onderduikers - iets wat bij de herdenkingsindustrie buiten beeld blijft. Er is geen speciale aanleiding voor de verschijning van het boek, al is het nooit weg dat de Vijftigste Mei en de kwestie-Princen aan de orde zijn.

De weigeraars vertellen hun geschiedenis, een kleine vijftig jaar later, en de indruk die zij met hun verhaal achterlaten is dat ze goeie kerels zijn met het hart op de juiste plaats (het is al erg genoeg dat ik hier zekerheidshalve bij moet zeggen dat dit niet ironisch bedoeld is - dan durf ik al helemaal niet meer toe te voegen dat degenen die wel gingen niet per definitie slechteriken waren). Onopgesmukte verhalen, die vaak zeer navrant zijn: zoon zit in dezelfde gang van de gevangenis waar vader tijdens de bezetting zat opgesloten, en vader is niet teruggekomen; de joodse weigeraar die in Veenhuizen geconfronteerd wordt met een kampbewaker die daar ook al voor de Duitsers heeft gewerkt ("Jouw naam ken ik nog"), en zo meer. Slechts enkelen zijn niet zijdelings of direct verbonden aan de CPN. Nogal treurig is het verhaal van Henk de Jong en zijn vrouw die naar Frankrijk gevlucht zijn en - even terug in Nederland - te horen krijgen dat de partij besloten heeft dat individuele dienstweigering niet bij de massalijn past (een teken dat de aanhang van de club al afkalfde...). Inderdaad, individuele dienstweigering is een naar anarchisme riekende afwijking, en in plaats van consequent te zijn en te zeggen dat de partij de kolere kan krijgen blijft het echtpaar De Jong in Nederland, waar ze dan wel weer hulp krijgen van leden van de CPN want ook dat dient gezegd: bij de CPN was het geheel minder dan de som van de samenstellende delen, leden wilden nog wel eens mens zijn in plaats van partijlid.

Het is goed dat een aantal weigeraars nu eens aan het woord is gelaten. Een kleine aanmerking: mondelinge geschiedenis op deze manier vastleggen is natuurlijk het beste dat je kunt doen met de verhalen van de weigeraars, die in doorsnee geen memoires zullen achterlaten. Dat het geheugen steken laat vallen en dat je op grond van een mondeling verslag fouten opvoert is

misschien onvermijdelijk. Maar JOGB in plaats van JGOB voor de Jongelingen Geheelonthouders Bond, dat had niet gehoeven, evenmin als de mededeling dat de geest van ds. Schermerhorn (inderdaad, de anarchist, al wordt dat er in het boek niet bij gezegd) nog leefde in Nieuwe-Niedorp tijdens de oorlog, ook al leefde de dominee al lang niet meer. Schermerhorn is in 1956 gestorven, de toga aan de wilgen hangen is niet hetzelfde als overlijden...(AdR)

- Henny Zwart, Er waren er die NIET gingen - vijftien eeuwen straf voor Indonesiëweigeraars. Uitgegeven door Solidariteit te Amsterdam, prijs: f 29,50

Tijd om te reizen

Mobiliteit terwille van de mobiliteit - de overdrachtelijke betekenis van vooruitgang valt steeds meer samen met de oorspronkelijke, letterlijk op te vatten betekenis - dit is ongeveer de samenvatting van de hedendaagse industriële kapitalistische cultuur. Een Amsterdamse wethouder die zichzelf en zijn gehoor ongetwijfeld serieus neemt als hij zegt dat lijn 2 maar liefst twee (2) minuten vertraging oploopt als het fameuze weilandje van het Amsterdamse referendum *niet* wordt volgebouwd. En terwille van die twee minuten zou "men" massaal in de auto stappen in plaats van de tram te nemen, en dus zou het niet volbouwen pas echt een milieuramp zijn! (De wethouder is gewoon blijven zitten nadat de kiezers anders besloten hadden).

"Reizen" wordt steeds meer een geïndustrialiseerde tijdspassering, het staat bijvoorbeeld voor aansluiten in de file langs de Mayamonumenten in Yucatán. Als men de vakantie op één plaats doorbrengt wordt de mobiliteit liefst gesuggereerd door dit allermerkwaardigst gedenkteken van onze beschaving: de stacaravan. En dan te bedenken, dat wie *echt* reizend door het leven wil gaan, dit op alle mogelijke grove manieren *onmogelijk* gemaakt wordt: zigeuners, "woonwagenbewoners", de Ierse "tinkers". Hier wordt juist de atavistische angst van de sedentair tegen de nomade ingebracht, mobiliteit moet, maar een vast adres is vereist.

De "nieuwe nomaden" spelen deze maatschappij haar eigen melodie van mobiliteit voor door hun groot uitgevallen automobiel tot hun woning te maken, en dus dit vaste adres te verzaken. Hierbij stuiten ze op de grenzen van een maatschappij die zich als tolerant voordoet maar die bezeten is van de angst voor mensen die zomaar zouden gaan doen waar ze zin in hebben: trekken. Hoe zit het met werk of uitkering? Hoe kunnen de kinderen naar school? Op welke problemen stuit je met gezondheidszorg? De problemen van de "nieuwe nomaden" blijken niet anders dan die van de oude, die al door gedwongen verblijf in een flatje of, jawel, in een stacaravan, kennis hebben gemaakt met de wrekende god van de terugtredende overheid. Het vernisje van democratie en beschaving brokkelt snel af van de machthebbers als het gaat om de strijd tegen mensen die niet zomaar slachtoffer zijn van woningnood. De verbeten jaarlijkse jacht op gratis-festivalgangers getuigt ervan.

Het "nieuwe" nomadisme is in hoge mate een Britse vinding, als men op het continent kennismaakt met nieuwe nomaden blijken die meestal ook Brits. Is Groot-Brittannië ook op dit punt een voorland? Hopelijk niet als het gaat om de totale intolerantie (maar meer dan hoop uitspreken kan men niet),

misschien wel als het gaat om het voorbeeld van een aparte libertaire cultuur van mensen die in beweging blijven, ondanks alle problemen die hun daarbij in de weg worden gelegd. In "A time to travel?" geven nieuwe nomaden een mooi beeld van dit mogelijk andere bestaan tegen de verdrukking in, en ik heb er met stijgende bewondering kennis van genomen. De beste toetssteen voor tolerantie en beschaving is hoe een maatschappij tegenover haar zigeuners staat, dunkt mij - waarbij het niet aan de overheid is te bepalen wie een "echte" is en wie niet, want dergelijke beoordelingen getuigen juist niet van tolerantie. "A time to travel?" beveel ik van harte ter kennisneming aan aan wie het hiermee eens is of juist helemaal niet.(AdR)

- *Fiona Earle e.a., A time to travel? An introduction to Britain's newer travellers. Lyme Regis: Enabler Publications.*

Beste lezer(es),

Met dit *Tweede Jaarboek Anarchisme* - gecombineerd met aflevering 112 - sluiten we de 23e jaargang van De AS af. In 1996 willen we de uitgave van het Derde Jaarboek Anarchisme combineren met aflevering 116. Vanzelfsprekend stellen we suggesties ten aanzien van de inhoud van het volgende Jaarboek op prijs. Verder stellen we ons voor het komende jaar onder meer aandacht te besteden aan Latijnsamerika, aan de Duitse anarcho-socialist Gustav Landauer en aan poëzie. De prijs van een jaarabonnement blijft vrijwel ongewijzigd (*f* 35,--)

Behalve het tijdschrift De AS geven we ook brochures en boeken uit. Een fondslijst hiervan treft u elders in dit katern aan. Nog steeds is onze *speciale aanbieding* geldig, dat wil zeggen dat u alle uitgaven (twee boeken en dertien brochures, in totaal ruim 650 pagina's ter waarde van 82 gulden) ontvangt door storting van *f* 50,-- (incl. verzendkosten) m.v.v. speciale aanbieding boeken & brochures.

Tot slot. Zoals bekend is de uitgave van dit tijdschrift slechts mogelijk door *extra financiële steun* van de lezers. Maak daarom behalve het abonnementsgeld een bijdrage over voor het Steunfonds De AS (postgiro 4460315 van De AS te Moerkapelle). Bij voorbaat dank!

Redactie en administratie De AS

JAN BÖRGER BIBLIOTHEEK
voor filosofie

REPRINTS Jan Börger			
Heelal en Beweging (wordings-ontwikkelingsproces)			
(abstract - met voorwoord)	1933	60 p.	ƒ6,50
De werkelijkheid en het begrip mens (abstract)			
(Heilige Geest/Maagd Maria/Zoon des Mensen)	1934	110 p.	ƒ8,50
Inzake de berekening van de werkelijkheid			
(Samenvatting - abstract)	1956-57	100 p.	ƒ8,50
DIVERSEN Jan Börger			
Enige preken	1923	70 p.	ƒ6,50
Twee preken (met aanklacht)	1925	32 p.	ƒ3,50
Redevoering (antwoord aanklacht)	1925	16 p.	ƒ2,50
Bergrede I, II, IV, V, VI (2 preken)	1927	20 p. à	ƒ2,50
Bergrede III (1 preek)	1927	20 p.	ƒ2,50
Hegel en onze tijd (rede)	1928	32 p.	ƒ3,50
De onhoudbaarheid van de doodstraf	1932	15 p.	ƒ2,50
Communisme-Anarchisme-Nihilisme	1932	21 p.	ƒ2,50
Zwijgt het wereldgeweten?	1932	19 p.	ƒ2,50
Is het Fascisme en Nationaal Socialisme			
logisch houdbaar?	1932	45 p.	ƒ4,50
De fout in de Nationaal Socialistische Staatsleer	1933	40 p.	ƒ4,00
Over het begrip mens in de cultuurgeschiedenis			
der mensheid	1936	102 p.	ƒ8,50
De universeel-culturele betekenis der Evangeliën	1938-39	118 p.	ƒ9,00
De betekenis van het kerstverhaal	1945	17 p.	ƒ2,50
Cultuurgeschiedenis primitieve mensheid (1995)(A-4)	1934-35	95 p.	ƒ20,00
Het begrip vrouw			
als moeder en moederecht (1995)(A-4)	1938-39	90 p.	ƒ 20,00
HERUITGAVEN Jan Börger			
Anarchisme en Nihilisme (met nawoord)(1993)	1946	65 p.	ƒ6,50
De werkelijkheid op zoek naar zichzelf (1995). Een selectie met inleiding uit:			
De mens als lichaam/levend organisme/hersenen	1934-35	46 p.	ƒ5,00
Tristan en Isolde. Een filosofische analyse			
van deze Keltische legende (1967)(A-4)	1932-33	66 p.	ƒ15,00
NIEUWE UITGAVEN			
De betekenis van de Europese cultuur voor het leven van de mensheid (1995).			
Vertaling van een rede uit het Duits	1933	20 p.	ƒ2,50
Wim de Lobel (lezing) Jan Börger, filosoof en anarchist			
Bewerkte versie met notenapparaat	1995	25 p.	ƒ3,50
Compleet pakket			ƒ110,00
ANDERE UITGAVEN			
Mr. drs. J. Belzer:			
Feitelijke cultuurgeschiedenis, Europa's laatste probleem (1994)			
met voorwoord (cursus het Logos-Verband)	1935	65 p.	ƒ6,50
Marchant en Rome (uitgave Logos-Verband)	1936	30 p.	ƒ3,50
2 stuks te zamen			ƒ8,50

Prijzen incl. porto. Bestellingen: door storting op postgiro 77036 van Jan Börger Bibliotheek, Postbus 43, 2750 AA Moerkapelle.
Donaties worden ook zeer gewaardeerd.



Prijs *f 15,90*